El imperio retórico

RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN

Chaïm Perelman

Vitral

GRUPO EDITORIAL norma
LITERATURA Y ENSAYO

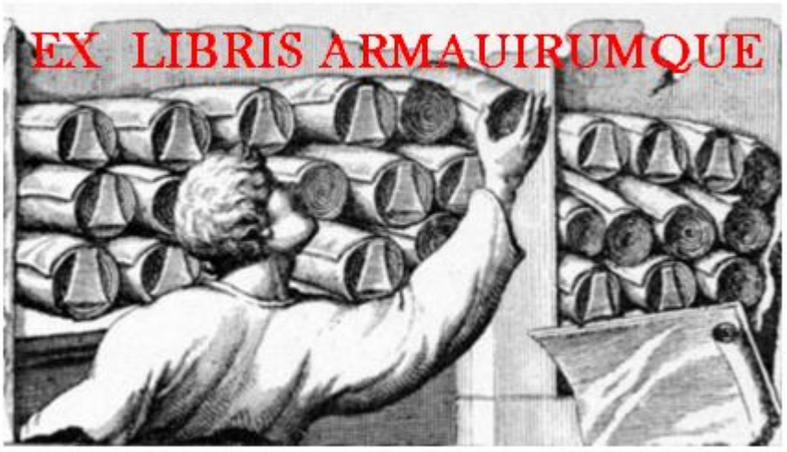
Chaïm Perelman

El imperio retórico

Retórica y argumentación

Traducción de
Adolfo León Gómez Giraldo

EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE



GRUPO EDITORIAL NORMA
Barcelona, Buenos Aires, Caracas, Guatemala, México,
Panamá, Quito, San José, San Juan, San Salvador,
Santa Fe de Bogotá, Santiago

Primera edición en francés:
L'Empire Rhétorique. Rhétorique et Argumentation

© Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1977
Primera edición en castellano, febrero de 1997
© Editorial Norma S. A, 1997
Apartado 53550
Santafé de Bogotá, Colombia

Fotografía de cubierta de Víctor Robledo
Impreso en Colombia por Cargraphics S. A. - Impresión digital.
Printed in Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin permiso escrito de la editorial.

cc. 27008003
ISBN 958-04-3325-9

Este libro se compuso en caracteres ITC Esprit

Esta edición contó con el apoyo del
Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia.

CONTENIDO

Introducción 9

CAPÍTULO I
Lógica, dialéctica, filosofía y retórica 19

CAPÍTULO II
La argumentación, el orador y su auditorio 29

CAPÍTULO III
Las premisas de la argumentación 43

CAPÍTULO IV
Selección, presencia y presentación 57

CAPÍTULO V
Significación e interpretación de los datos 67

CAPÍTULO VI
Las técnicas argumentativas 75

CAPÍTULO VII
Los argumentos cuasilógicos 81
1. Contradicción e incompatibilidad 82
2. Identidad, definición, analiticidad y tautología 89
3. La regla de justicia y la reciprocidad 94
4. Argumentos de transitividad, de inclusión y de división 101
5. Los pesos y medidas, y las probabilidades 107

CAPÍTULO VIII
Los argumentos basados sobre la estructura de lo real 113
1. Los nexos de sucesión 113
2. Los nexos de coexistencia 123
3. El nexo simbólico, las dobles jerarquías, las diferencias de orden 136

CAPÍTULO IX
La argumentación por el ejemplo, la ilustración y el modelo 143
1. La argumentación por el ejemplo 143
2. La ilustración 145
3. El modelo y el antimodelo 148

CAPÍTULO X
Analogía y metáfora 153

CAPÍTULO XI
Las disociaciones de las nociones 167

CAPÍTULO XII
Amplitud de la argumentación y fuerza de los argumentos 183

CAPÍTULO XIII
El orden de los argumentos en el discurso 193

CAPÍTULO XIV
El imperio retórico 201

Bibliografía 213

INTRODUCCIÓN

El hombre culto del siglo XX, para quien la palabra "retórica" evoca palabras vacías y floridas, figuras con nombres extraños e incomprensibles, podría preguntarse –no sin razón– por qué un filósofo, sobre todo un lógico, experimenta la necesidad de asociar argumentación y retórica. En Francia, hace un siglo, ésta se enseñaba en la clase que lleva su nombre, pero después fue eliminada de los programas porque carecía de todo valor educativo.

Personalmente, mi breve contacto con la retórica, hace casi cincuenta años –pues en esta época su enseñanza era aún obligatoria en Bélgica–, consistió en el estudio de un pequeño manual que mezclaba el estudio del silogismo con el de las figuras de estilo. Durante mis estudios de filosofía nadie me habló de retórica más que en términos peyorativos y sabía que, en algunos de sus *Diálogos*, Platón atacaba a los sofistas y a los maestros de retórica porque estaban más preocupados por halagar a sus auditores que de enseñar la verdad, tan querida por Sócrates. Por otra parte, el término "retórica" está ausente del *Vocabulario filosófico* de Lalande, lo que indica claramente que, en su opinión, éste no presenta ningún interés para el filósofo. Sin embargo, si debo insistir en el papel de la retórica, es porque mis investigaciones me han convencido de la importancia de esta disciplina para el pensamiento contemporáneo.

Hace más de treinta años, un estudio sobre la justicia, emprendido bajo un espíritu positivista, me permitió des-

pejar una regla de justicia formal según la cual "los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera"[1]. Pero, ¿cómo distinguir lo que es esencial de lo que no lo es, lo que importa de lo que es desechable? Me daba cuenta muy bien de que esta distinción no podía hacerse sin recurrir a juicios de valor, que en esta época me parecían perfectamente arbitrarios y lógicamente indeterminados[2].

¿Cómo se puede razonar sobre valores? ¿Existen métodos, racionalmente aceptables, que permitan preferir el bien al mal, la justicia a la injusticia, la democracia a la dictadura? La respuesta escéptica de los positivistas me había dejado insatisfecho. Me puse a buscar una lógica de los juicios de valor. La obra de Goblot aparecida en 1927 bajo el título *Logique des jugements de valeur*, no me parecía que tratara de una manera satisfactoria sino los juicios de valor derivados, aquellos que aprecian los medios o los obstáculos en comparación con su fin, es decir, los juicios tecnológicos; pero no presentaba ningún razonamiento que justificara la preferencia a tal fin más que a otro. Ahora bien, en ausencia de técnicas de razonamiento aceptables, referentes a los fines, la filosofía práctica debería renunciar a su objeto tradicional –la búsqueda de la sabiduría–, guiando la acción por la razón; y la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía del derecho no podrían desarrollarse como disciplinas serias. Es, pues, a esta conclusión

---

1. Cf. "De la Justice", en *Justice et Raison*, Editions de L'Université de Bruxelles, 1972, pág. 26 (reimpresión de un estudio aparecido en 1945 *Actualite's Sociales*, Nouvelle Série, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, office de publicité, 1945). (N. del A.)

Este estudio ha sido publicado en español como *De la justicia*, Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Cuadernos, Nº 14, 1964, pág. 79; la traducción es de Luis Recaséns Siches. (N. del T.)

2. *Ibid.*, pág. 75.

a la que habían llegado los positivistas, para los cuales los juicios de valor no tenían ningún valor cognoscitivo, ningún sentido verificable. Pero entonces, o sus propios razonamientos, que conducían a la condena de la filosofía práctica, estaban igualmente desprovistos de valor, o bien, si se les admitía, ellos testimoniaban que se podían justificar filosóficamente conclusiones que tenían una importancia práctica. No podía resignarme a su conclusión, a la vez paradójica y desesperada para un filósofo, tanto más cuanto parecía admitido que no se puede fundar un juicio de valor únicamente sobre juicios de hecho. ¿Los juicios de valor primitivos, los principios de la moral y de toda conducta, serían puramente irracionales, expresión de nuestras tradiciones, de nuestros prejuicios y de nuestras pasiones? En caso de desacuerdo, ¿sólo la violencia sería capaz de zanjar los conflictos y la razón del más fuerte sería la mejor? O ¿existe una lógica de los juicios de valor, y desde esta hipótesis, cómo constituirla?

Decidí consagrarme a esta tarea y para llevarla a cabo traté de imitar al lógico Gottlob Frege, de quien había estudiado sus trabajos y que hace más de un siglo se había planteado una cuestión análoga, a propósito de la lógica utilizada por los matemáticos. Para despejar ésta, analizó como con un microscopio todas las operaciones que permiten a los matemáticos demostrar sus teoremas. El resultado de estos análisis fue la renovación de la lógica formal, concebida como una lógica operatoria, que permite cálculos, y no una lógica de clasificación como la lógica clásica de Aristóteles. ¿Acaso no sería posible retomar estos mismos métodos, aplicándolos esta vez a textos que tratan de hacer prevalecer un valor, una regla, que tratan de mostrar que tal acción o tal decisión es preferible a tal otra? Al analizar los escritos de moralistas y de políticos, oradores que preconizan tal línea de conducta, artículos de fondo en los periódicos, justificaciones de toda especie, ¿no sería posi-

ble despejar esta lógica de los juicios de valor, cuya ausencia se hace sentir tan cruelmente?

Este trabajo, de gran envergadura emprendido con la señora L. Olbrechts-Tyteca, nos condujo a conclusiones completamente inesperadas y que han constituido para nosotros una revelación, a saber, que no existía una lógica específica de los juicios de valor, sino que lo que nosotros buscábamos había sido desarrollado en una disciplina muy antigua, actualmente olvidada y despreciada: la retórica, el antiguo arte de persuadir y convencer. Esta revelación se nos produjo con ocasión de la lectura del libro de Jean Pauhlan *Les Fleurs de Tarbes*. El autor publica allí, como apéndice, extractos de la retórica de Brunetto Latini, el maestro de Dante. De este texto nos fue fácil remontarnos a la retórica de Aristóteles y a toda la tradición greco-latina de la retórica y de los tópicos[3]. Constatamos que en los dominios donde se trata de establecer lo que es preferible, lo que es aceptable y razonable, los razonamientos no son ni deducciones formalmente correctas ni inducciones que van de lo particular a lo general, sino argumentaciones de toda especie que pretenden ganar la adhesión de los espíritus a las tesis que se presentan a su asentimiento.

Esta técnica del discurso persuasivo, indispensable para la discusión previa a toda toma de decisión reflexiva, los antiguos la habían desarrollado ampliamente como la *técnica* por excelencia, la de obrar sobre los otros hombres por medio del *logos*, término que designa de una manera equívoca, a la vez, la palabra y la razón.

Es así como yo comprendía la rivalidad que opuso, durante toda la antigüedad greco-latina, los retóricos a los filósofos. Unos y otros pretenden tener derecho de formar a la juventud; el filósofo preconiza la investigación de la

3. Cf. L. Olbrechts-Tyteca, "Rencontre avec la rhétorique", en *La Théorie de l'argumentation*, Lovain, Nauwelaerts, 1963, págs. 3-18.

verdad y la vida contemplativa, los retóricos, al contrario, acuerdan el primado a la técnica de influir en los hombres por la palabra, esencial en la vida activa y, especialmente, en la política[4].

¿Cómo puede suceder que esta técnica del discurso persuasivo haya desaparecido de nuestro horizonte intelectual y que la retórica llamada *clásica*, que se opone a la retórica *antigua*, se hubiese reducido a una retórica de figuras que se consagra a la clasificación de las diversas maneras como se puede ornar el estilo?

Ya en la antigüedad, algunos retóricos se habían especializado en la declamación y en las exhibiciones literarias sin llegar muy lejos y los filósofos, como Epicteto, no escatimaron sus burlas: "Y este arte de decir y de ornar nuestro lenguaje, si hay ahí un arte particular, ¿qué hace él diferente, cuando nos proponemos enfrentar un tema, sino el de embellecer y organizar nuestro lenguaje como un peinador lo hace con una cabellera?"[5]

¿Cómo es posible que mientras los grandes autores, tales como Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, han consagrado a la retórica –como arte de persuadir– obras notables, la retórica clásica se haya limitado al estudio de las figuras de estilo, que las obras de retórica, las más conocidas en Francia en el siglo XVIII y XIX, fuesen las de Dumarseis (*Des tropos ou des différents sens dans les quels on peut prendre un même mot dans une même langue*, 1730) y de Fontanier (aparecidas en 1821 y 1827 y reeditadas en 1969 por G. Genette bajo el título *Les figures du discours*), que no veían en la retórica sino ornamento y artificio? Esta perspectiva ha valido a la retórica clásica el odio de los románticos

4. Cf. "Rhétorique et philosophie" en Chaïm Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1970, págs. 219-227.

5. Epicteto, *Entretiens*, L. II, XXIII, 14, en "Les Stoïciens", traducción de E. Bréhier, Pléiade, pág. 950.

("guerra a la retórica, paz a la gramática") y el desprecio de nuestros contemporáneos, amantes de la simplicidad y de lo natural. ¿Cómo creer que la rehabilitación de la retórica, que una *nueva retórica*, pueda limitarse a la clasificación de la retórica de las figuras, para "renovar la empresa esencialmente taxonómica de la retórica clásica"?[6]

Roland Barthes, que no ve en la retórica antigua sino un objeto histórico, es decir, actualmente superado, afirma, sin embargo, que es un contrasentido limitar la retórica a las figuras[7]. En el mismo número de la revista *Communications* Gérard Genette, se rebela contra esta tendencia a la cual él mismo ha contribuido con sus propios trabajos. Considera su exposición como una forma de autocrítica[8], en un notable artículo "Le Rhétorique restreinte", y del que me permito citar este extracto, bastante largo pero significativo:

> El año 1969-1970 ha visto aparecer, casi simultáneamente, tres textos de amplitud desigual pero cuyos títulos concuerdan de una manera sintomática. Se trata de *La retórica general*, del grupo de Lieja, del que se sabe que el título inicial era *Retórica generalizada*; el artículo de Michel Deguy, "Por una teoría de la figura generalizada", y el de Jacques Sojcher, "La metáfora generalizada: retórica, figura, metáfora". Bajo la cubierta denegativa o compensatoria de una generalización pseudo-einsteiniana, he trazado aquí en sus principales etapas el recorrido, aproximadamente histórico, de una disciplina que no ha cesado en el curso de los siglos de ver estrechado, como piel de zapa, el campo de su competencia o, por lo menos de su acción. *La retórica* de Aristóteles no quería

6. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, pág. 173. [*La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977.]

7. R. Barthes, "L'ancienne rhétorique", en *Communications*, 16, París, 1970, pág. 223.

8. *Ibid.*, pág. 158, nota 4.

ser "general" (aún menos, "generalizada"); ella era, y lo era en la amplitud de su mira, sólo una teoría donde las figuras no merecían todavía ninguna mención particular; sólo algunas páginas sobre la comparación y la metáfora en un libro (de tres) consagrado al estilo y a la composición, territorio exiguo, cantón perdido en la inmensidad de un imperio. Hoy llamamos retórica general a lo que, de hecho, es un tratado de figuras. Y si hemos tenido que generalizar tanto, evidentemente es por haber restringido demasiado. De Corax a nuestros días, la historia de la retórica es la de una *restricción generalizada*.

Es, aparentemente, desde el comienzo de la Edad Media, cuando comienza a deshacerse el equilibrio propio a la retórica antigua, del que testimonian las obras de Aristóteles y, más aún, de Quintiliano: el equilibrio entre los géneros (deliberativo, judicial, epidíctico). Primero, porque la muerte de las instituciones republicanas, donde ya Tácito veía una de las causas de la decadencia de la elocuencia, conlleva a la desaparición del género deliberativo y también, parece, del epidíctico, ligado a las grandes circunstancias de la vida cívica. Marciano Capella, luego Isidoro de Sevilla, toman nota de estas defecciones: "*Rhetorica est bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus*"; después el equilibrio entre las "partes" se deshace (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*), pues la retórica del *trivium*, estrangulada entre gramática y dialéctica, rápidamente se ve confinada al estudio de la *elocutio*, de los ornamentos del discurso, *colores rhetorici*. La época Clásica, particularmente en Francia y más particularmente aún en el siglo XVIII, hereda esta situación que acentúa, privilegiando sin cesar en sus ejemplos, el corpus literario y especialmente el poético, sobre la oratoria. Homero y Virgilio, y luego Racine, suplantan a Demóstenes y a Cicerón. La retórica tiende, en lo esencial, a volverse un estudio de la *lexis* poética[9].

9. *Ibid.*, págs. 158-159.

En su reciente obra, consagrada a la metáfora, Paul Ricoeur, retomando el análisis de Genette, recuerda que

> la retórica de Aristóteles cubre tres campos: una teoría de la argumentación, que constituye su eje central y que proporciona, al mismo tiempo, el nudo de su articulación con la lógica demostrativa y con la filosofía (esta teoría de la argumentación cubre por sí sola los dos tercios del tratado), una teoría de la elocuencia y una teoría de la composición del discurso. Lo que los últimos tratados de retórica nos ofrecen, es, según la feliz expresión de Genette, "una retórica restringida"; restringida primero a la teoría de la elocución, luego a la teoría de los tropos. La historia de la retórica es la historia de la piel de zapa. Una de las causas de la muerte de la retórica radica allí. Al reducirse así a una de sus partes, la retórica perdía al mismo tiempo el *nexus* que la unía a la filosofía a través de la dialéctica. Perdido este lazo, la retórica se volvió una disciplina errática y fútil. La retórica murió cuando el gusto de clasificar las figuras suplantó enteramente el sentido filosófico que animaba el vasto imperio retórico, que la hacía mantener todas sus partes juntas y que ligaba el todo al *organon* y a la filosofía primera[10].

Al lado de la retórica fundada sobre la tríada "retórica-prueba-persuasión", Ricoeur nos recuerda que Aristóteles elaboró una poética que no es una técnica de acción sino técnica de creación, que corresponde a la tríada "*poiesis-mimesis-catharsis*"[11]. Ahora bien, Aristóteles se ocupa de la metáfora en los dos tratados, mostrando que la misma figura pertenece a los dos dominios; ejerce una acción retórica y juega, por otra parte, un papel en la creación poética. Es este doble aspecto de las figuras el que habíamos subra-

10. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, págs. 13-14.
11. *Ibid.*, pág. 18.

yado de igual manera al distinguir netamente las figuras de retórica de las de estilo:

> Consideramos una figura como *argumentativa* si, conllevando un cambio de perspectiva, su empleo parece normal en relación con la nueva situación sugerida. Si, al contrario, el discurso no conlleva a la adhesión del auditor a esta forma argumentativa, la figura será percibida como ornamento, como figura de *estilo*. Podrá suscitar la admiración pero en el plano estético o como testimonio de la originalidad del orador[12].

Al examinar las figuras fuera de su contexto, como flores disecadas en un herbario, se pierde de vista el papel dinámico de las figuras; ellas se convierten en figuras de estilo.

Si ellas no se integran a una retórica concebida como el arte de persuadir y convencer, dejan de ser figuras de retórica y se vuelven ornamentos referentes sólo a la forma del discurso. No es, pues, serio considerar una recuperación moderna, incluso de la retórica de las figuras, fuera del contexto argumentativo.

Es la razón por la cual me parece vano esperar la renovación de la retórica, de una retórica de las figuras, aun si éstas se estudian en la perspectiva de la lingüística estructural y de la teoría literaria, sin preocuparse de la importancia para el estudio de las figuras de retórica de una concepción dinámica de aquéllas. No basta afirmar posteriormente que un estudio concebido así "se sitúa al margen de la mayor parte de recuperaciones modernas de la retórica"[13] para poder desinteresarse de ella.

---

12. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, P.U.F., París, 1958. Tercera edición, Editions de L'Université de Bruxelles, 1976, pág. 229. En adelante se designará como *T.A.* Hay traducción al castellano, véase pág. 213.

13. *Communications*, 16, pág. 235

Hay más. En los Estados Unidos de América, la enseñanza de la retórica, que estaba integrada a los cursos de inglés, se ha separado de ellos hace casi sesenta años y se ha organizado en departamentos especiales consagrados a la retórica como técnica de la comunicación y del discurso persuasivo. Más de cinco mil profesores la enseñan actualmente. Han publicado miles de obras consagradas a esta materia. Hace nueve años apareció en Pensilvania una revista titulada *Philosophy and Rhetoric*, dirigida por filósofos y retóricos, donde el estudio de las figuras no ocupa sino un lugar muy reducido.

El renacimiento y rehabilitación de la retórica en el pensamiento contemporáneo, al cual asistimos hoy[14], no ha sido posible sino después de un reexamen de las relaciones entre la retórica y la dialéctica, tales como habían sido establecidas por Aristóteles y profundamente modificadas en un sentido desfavorable para la retórica por Petrus Ramus. Es a tal reexamen al que vamos a proceder. Él explicará las causas de la decadencia de la retórica y dilucidará las relaciones de la nueva retórica con la teoría de la argumentación.

14. cf. V. Florescu, "Rhetoric and its Rehabilitation in Contemporary Philosophy", *Philosophy and Rethoric*, 1970, págs. 193-224

CAPÍTULO I

Lógica, dialéctica, filosofía y retórica

En su prontuario dedicado a la antigua retórica, Roland Barthes observa –con razón– que "la retórica debe ser siempre leída dentro del juego estructural de sus vecinas (gramática, lógica, poética, filosofía)"[1]. Yo agregaría, por mi parte, que para situar bien la retórica y definirla mejor, se necesita igualmente precisar sus relaciones con la dialéctica.

Aristóteles distinguió en su *Organon* dos especies de razonamientos, razonamientos analíticos y razonamientos dialécticos. El estudio que emprendió de aquellos en los *Primeros y Segundos analíticos*, le valió ser considerado en la historia de la filosofía como el padre de la lógica formal. Pero los lógicos modernos perdieron de vista, porque no se habían dado cuenta de la importancia, que Aristóteles también había estudiado los razonamientos dialécticos en los *Tópicos*, *La retórica* y *Las refutaciones sofísticas*, lo que hace de él, igualmente, el padre de la teoría de la argumentación.

En sus *Analíticos*, Aristóteles estudia la forma de inferencia válida, especialmente los silogismos que permiten, dadas ciertas hipótesis, inferir necesariamente de ellas una conclusión: si todos los A son B y si todos los B son C, resulta, necesariamente, que todos los A son C. La inferencia es válida cualquiera que sea la verdad o falsedad de las premisas; pero la conclusión no es verdadera a menos que

1. *Communications*, 16, 1970, pág. 194.

las premisas sean verdaderas. Esta inferencia se caracteriza a la vez por el hecho de ser puramente formal porque es válida cualquiera sea el contenido de los términos A, B y C, (a condición de tener cuidado de que cada letra sea reemplazada por el mismo valor cada vez que ella se presente), y por el hecho de que ella establece una relación entre la *verdad* de las premisas y la verdad de la conclusión. Siendo la verdad una propiedad de las proposiciones, independiente de la opinión de los hombres, los razonamientos analíticos son demostrativos e impersonales. Pero esto no sucede con los razonamientos dialécticos. Un razonamiento es dialéctico –nos dice Aristóteles– si sus premisas están constituidas por opiniones generalmente aceptadas[2]: él define así las opiniones aceptadas por todos, por la mayor parte o por los filósofos; es decir, por todos, por la mayoría o por los más notables e ilustres entre ellos[3].

En ciertos casos, lo que es generalmente aceptado es verosímil, pero no se trata de confundir este verosímil con una probabilidad calculable. Al contrario, el sentido de la palabra *Eulogos (Eulogos)*, que se traduce por "generalmente aceptado" o "aceptable", tiene un aspecto cualitativo, lo que lo aproxima más al término "razonable" que al término "probable". Observemos, por otra parte, que la probabilidad no se refiere sino a hechos o a acontecimientos pasados o futuros, mientras que las tesis que están en discusión pueden referirse a calificaciones intemporales, tales como: "¿el mundo es finito o infinito?", "¿la democracia es o no la mejor forma de gobierno?".

Vemos inmediatamente que los razonamientos dialécticos parten de lo que es aceptado, siendo su fin el hacer admitir otras tesis que son, o pueden ser, controvertidas. Se proponen, pues, persuadir o convencer: no consisten en inferencias válidas y constrictivas, sino que presentan *argumentos*

2. Aristóteles, *Tópicos*, 100 a, 30-31.
3. *Ibid.*, 100 b, 22-24.

más o menos fuertes, más o menos convincentes y que jamás son puramente formales. Un argumento persuasivo es el que persuade a aquel a quien se dirige[4]. Contrariamente al razonamiento analítico, el razonamiento dialéctico no es impersonal, pues él se aprecia por su acción sobre un espíritu. Resulta de ello que es preciso distinguir netamente los razonamientos analíticos de los razonamientos dialécticos; los unos se refieren a la verdad y los otros a la opinión. Cada dominio exige otro tipo de discurso y es ridículo contentarse con argumentaciones razonables por parte de un matemático, como exigir pruebas científicas a un orador[5].

Ahora bien, es con respecto a este punto donde se sitúa la novedad, pero también el error de Petrus Ramus, error que debía ser fatal para la retórica. Partiendo del *trivium*, las artes del discurso, *artes dissercndi*, él define la gramática como "el arte de bien hablar", esto es, el arte de hablar correctamente, la dialéctica como el arte del bien razonar y la retórica como el arte del bien decir, del uso elocuente y ornado del lenguaje[6].

Considerando a la dialéctica como "el arte general para inventar y juzgar todas las cosas"[7], pretende que "no hay sino un solo método, el de Platón y Aristóteles. Este método se encuentra en Virgilio y Cicerón, en Homero y en Demóstenes; preside a las matemáticas, a la filosofía, a los juicios y a la conducta de los hombres"[8].

Rechaza ruidosamente la distinción aristotélica entre razonamientos analíticos y dialécticos, justificando así su actitud: "aunque las cosas conocidas sean unas, necesarias

4. Aristóteles, *Retórica*, 1356 b, 28.

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. I. 1094 b, 25-28.

6. Cf. Pierre De La Ramée, *Dialectique*(1555), edición crítica de M. Dassonville, Genève, Droz, 1964, pág. 61.

7. *Ibid.*, pág. 50 (pág. II del prefacio).

8. *Ibid.*, pág. 25, cita del prefacio de *Scholae in liberales artes.*

y científicas, contingentes y opinables, las otras, así como la vista es común para ver todos los colores, sean inmutables o mutables; también el arte de conocer, es decir, dialéctica y lógica es una y la misma doctrina para conocer todas las cosas"[9].

La amplitud dada así a la dialéctica, que comporta también el estudio de las inferencias válidas como el arte de encontrar y juzgar argumentos, le quita a la retórica de Aristóteles sus dos partes esenciales, la invención y la disposición, para no dejarle sino la elocución, el estudio de las formas del lenguaje adornado. Es en este espíritu, después de esta reducción filosóficamente justificada, como el amigo de Petrus Ramus, Romer Talon, publica en Colonia, en 1572, la primera retórica sistemática limitada al estudio de las figuras, siendo la figura, según la definición de Talon "una expresión por la cual el aspecto del discurso difiere del hábito recto y simple"[10]. De esta manera fue instaurada la retórica clásica, esta retórica de las figuras, que condujo progresivamente de la degeneración a la muerte de la retórica.

Es de conocimiento público que la lógica moderna, tal como se desarrolló desde mediados del siglo XIX, bajo la influencia de Kant y de los lógicos matemáticos, identificó la lógica no con la dialéctica sino con la lógica formal, es decir, con los razonamientos analíticos de Aristóteles, y olvidó completamente los razonamientos dialécticos, considerados como extraños a la lógica. En esto parece haber cometido un error simétrico al de Ramus pues, si es innegable que la lógica formal constituye una disciplina separada, que se presta como las matemáticas a operaciones y al cálculo, también es innegable que nosotros razonamos aun cuando no calculamos –por ejemplo en el momento de la

9. *Ibid.*, pág. 62 (*Dialectique*), L. I., págs. 3-4.
10. Cf. para esto *T. A.*, pág. 227.

deliberación íntima o de una discusión pública– presentando argumentos en pro o en contra de una tesis, criticando o refutando una crítica. En todos estos casos no se demuestra, como en matemáticas, sino que se argumenta. Es pues normal, si uno concibe la lógica como el estudio del razonamiento bajo todas sus formas, completar la teoría de la demostración, desarrollada por la lógica formal, con una teoría de la argumentación, que estudia los razonamientos dialécticos de Aristóteles.

Éstos consisten en argumentaciones que pretenden lograr la aceptación o el rechazo de una tesis debatida: su estudio, así como las condiciones de su presentación, es objeto de la nueva retórica que prolonga, amplificando, la de Aristóteles.

En efecto, Aristóteles había opuesto la retórica a la dialéctica, tal como la había examinado en los *Tópicos*, no viendo en ella sino la homóloga (*antistrofos*) de la dialéctica[11]. Ésta se interesaba por los argumentos utilizados en una controversia, o en una discusión con un solo interlocutor, mientras que la retórica se refiere a las técnicas del orador que se dirige a una masa reunida en una plaza pública que no posee ningún saber especializado y es incapaz de seguir un razonamiento un poco elaborado[12].

Pero la nueva retórica, por oposición a la antigua, concierne a los discursos dirigidos *a toda clase de auditorios*, trátese de una masa reunida en la plaza pública o de una reunión de especialistas, trátese de un discurso dirigido a un solo individuo o a toda la humanidad, incluso, ella examinará los argumentos que uno se dirige a sí mismo cuando delibera íntimamente. Considerando que su objeto de estudio es el discurso no demostrativo, el análisis de los razonamientos que no se limitan a inferencias formalmen-

11. Aristóteles, *Retórica*, 1354 a 1.
12. *Ibid.*, 1357 a 1-3.

te correctas, a cálculos más o menos mecanizados, la teoría de la argumentación –concebida como una nueva retórica o una nueva dialéctica–, cubre todo el campo del discurso que busca persuadir o convencer, *cualquiera sea el auditorio al cual se dirige y cualquiera sea la materia sobre la cual versa*. Se podrá completar, si eso parece útil, el estudio de la argumentación, con metodologías especializadas, según el tipo de auditorio y el género de disciplina. Es así como se podría elaborar una lógica jurídica[13] y una lógica filosófica que no serían sino aplicaciones particulares de la nueva retórica al derecho y a la filosofía.

Subordinando la lógica filosófica a la nueva retórica, tomo partido en el debate secular que ha opuesto la filosofía a la retórica, y esto desde el gran poema de Parménides.

Éste y la gran tradición de la metafísica occidental, ilustrada por los nombres de Platón, Descartes y Kant, ha opuesto siempre la investigación de la verdad, objeto proclamado de la filosofía, a las técnicas de los retóricos y de los sofistas, que se contentan con hacer admitir opiniones tan variadas como engañosas. Parménides prefiere el camino de la verdad al de la apariencia; Platón opone el saber a la opinión común; Descartes funda la ciencia sobre evidencias irrefutables y considera casi falso todo lo que no es más que verosímil; por último, Kant se propone expulsar las opiniones de la filosofía elaborando su metafísica, que es esencialmente una epistemología, inventario de todos los conocimientos que, "teniendo un fundamento *a priori*, deben ser aceptados por anticipado como absolutamente necesarios".

Para estar seguros de que las tesis propugnadas por los filósofos no constituyen opiniones inciertas y falaces, sino verdades indiscutibles, sería preciso que se beneficiaran de

13. Cf. mi *Logique juridique*, París, Dalloz, 1976. [Traducida al castellano como *Lógica jurídica y la nueva retórica*, Editorial Civitas, 1979.]

un fundamento sólido e indiscutible, de una intuición evidente que garantice la verdad de lo que es percibido como evidente. La evidencia así concebida, no es un estado subjetivo que pueda variar de un momento a otro, de un individuo al otro; su papel, en efecto, consiste en establecer un puente entre lo que es percibido como evidente por el sujeto que conoce y la verdad de la proposición evidente que debe imponerse de la misma manera a todo ser de razón[14].

Una argumentación jamás puede procurar la evidencia y no es posible argumentar contra lo que lo es. Quien propone la evidencia está seguro de que ella se impondrá con la misma evidencia a todos sus interlocutores. La argumentación no puede intervenir más que si la evidencia es discutida; es lo que ya notó Aristóteles, que reconoce indispensable recurrir a los razonamientos dialécticos cuando los primeros principios de una ciencia, que normalmente se imponen por sí mismos, se ponen en tela de juicio[15]. Lo mismo sucede cuando se discute una definición.

Si es gracias a la intuición como normalmente uno aprehende las nociones simples y los primeros principios de una ciencia teórica, Aristóteles reconoce que es en las disciplinas prácticas tales como la ética y la política, en las que las decisiones y las controversias son inevitables, donde el recurso a la argumentación se impone, trátese de una deliberación íntima o de una discusión pública. Es por esto por lo cual su *Organon* comprende, al lado de los *Analíticos*, que estudian el razonamiento formal, los *Tópicos*, que examinan los razonamientos dialécticos que permiten justificar la mejor opinión, la opinión razonable (*eulogos*).

---

14. Cf. "Evidence et preuve", en Ch. Perelman, *Justice et raison*, *op. cit.*, págs. 140-154 y "De L'évidence en Métaphysique", en Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, *op. cit.*, págs. 235-248.

15. Aristóteles, *Tópicos*, 101 a y b.

Todos los que creen poder despejar la verdad independientemente de la argumentación, sólo tienen desprecio por la retórica que se ocupa de opiniones: en rigor, podría servir para propagar verdades garantizadas en el orador por la intuición o la evidencia, pero no para establecerlas. Pero si no se admite que las verdades filosóficas puedan estar fundadas sobre intuiciones evidentes, será preciso recurrir a técnicas argumentativas para hacerlas prevaler. La nueva retórica se convierte entonces en un instrumento indispensable para la filosofía[16].

Aquel que, como Ricoeur, admite en filosofía verdades metafóricas que no pueden prevalerse de una evidencia constrictiva puesto que ellas proponen una reestructuración de lo real, no puede negar normalmente la importancia de las técnicas retóricas que tienden a hacer prevalecer tal metáfora sobre la otra[17]: él no podría olvidarlas sino cuando admite la existencia de una intuición que impone una sola visión de lo real y excluye, por lo mismo, todas las demás[18].

La decadencia de la retórica a partir de finales del siglo XVI, se debe al ascenso del pensamiento burgués que ha generalizado el papel de la evidencia personal del protestantismo, de la evidencia racional del cartesianismo o de la evidencia sensible del empirismo[19].

El desprecio a la retórica, el olvido de la teoría de la argumentación han conducido a la negación de la razón práctica. Los problemas de acción han sido reducidos a

16. Cf. Ch. Perelman, "Philosophie, rhétorique, lieux communs", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*. Classe des lettres et des sciences morales et politiques, 1972, págs. 144-156.

17. Cf. Ch. Perelman, "Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie", en *Le champ de l'argumentation*, págs. 271-286.

18. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, págs. 310-321.

19. Cf. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, "Logique et rhétorique", en *Rhétorique et philosophie*, Presses Universitaires de France, 1952, pág. 30. Véase también R. Barthes, *op. cit.*, pág. 192.

problemas de conocimiento, es decir, de verdad o probabilidad, o simplemente han sido considerados como irrelevantes para la razón.

Pero todos aquellos que creen en la existencia de decisiones razonables precedidas de una deliberación o de discusiones donde las diferentes soluciones se confrontan las unas con las otras, no podrán prescindir –si desean adquirir una clara conciencia de los métodos intelectuales utilizados–, de una teoría de la argumentación, tal como la presenta la nueva retórica.

Por otra parte, ésta no se limitará al dominio práctico, sino que también estará en el corazón de los problemas teóricos para aquel que es consciente del papel que juega en nuestras teorías la escogencia de definiciones, modelos y de analogías y, de una manera más general, la elaboración de un lenguaje adecuado, adaptado al campo de nuestras investigaciones. Es en este sentido como se podrá ligar el papel de la argumentación a la razón práctica, papel que será fundamental en todos los dominios en que uno vea en acto la razón práctica, aun cuando se trate de la solución de problemas teóricos. Debo precisar este punto para evitar todo malentendido referente al alcance de la argumentación tal como yo la concibo[20].

20. Cf. con respecto a este punto R. Blanché, *Le raisonnement*, París, P.U.F., 1973, págs. 230-231, así como M. Villey "Nouvelle rhétorique et droit naturel", *Logique et Analyse*, Nº 73, 1976, págs. 4-10.

CAPÍTULO II

La argumentación, el orador y su auditorio

¿Qué es lo que distingue a la argumentación de una demostración formalmente correcta?

En primer lugar, el hecho de que en una demostración los signos utilizados deben estar desprovistos de toda ambigüedad, contrario a lo que sucede en la argumentación que se desarrolla en una lengua natural, en la que la ambigüedad no está excluida por anticipado. En segundo lugar, porque la demostración correcta es una demostración conforme a reglas que son explicitadas en los sistemas formalizados. También –y es en este punto en el que insistiremos– porque el *status* de los axiomas, de los principios de los que se parte, es diferente en la demostración y en la argumentación.

En una demostración matemática, los axiomas no están en discusión; sea que los consideremos como evidentes, como verdaderos, o como simples hipótesis, casi no nos preocupamos de saber si son o no aceptados por el auditorio. Por otra parte, quien desee justificar la escogencia de axiomas deberá, como ya lo observó Aristóteles en sus *Tópicos*[1], recurrir a la argumentación.

Como el *fin de una argumentación* no es deducir las consecuencias de ciertas premisas sino *producir o acrecentar la adhesión de un auditorio a las tesis que se presentan a su asentimiento*, ella no se desarrolla jamás en el vacío. La argumentación presupone, en efecto, un contacto de los espí-

1. *Tópicos*, 101 a-b.

ritus entre el orador y su auditorio; es preciso que un discurso sea escuchado, que un libro sea leído: porque sin esto su acción será nula. Aun cuando se trate de una deliberación íntima, cuando quien propone razones y el destinatario de las mismas son una misma persona, el contacto de los espíritus es indispensable. De allí ciertos consejos tales como "No escuches a tu mal genio", "No discutas más el asunto".

Toda sociedad que reconoce la importancia de tales contactos, trata de organizarlos y puede aun hacerlos obligatorios. La misa dominical permite el encuentro semanal del sacerdote con sus parroquianos; la enseñanza obligatoria garantiza al maestro la presencia de alumnos sometidos a su influencia; la convocatoria anual de las sesiones parlamentarias, prevista por la Constitución, pone al gobierno –en una fecha fija– delante de los elegidos de la nación; los procedimientos judiciales aseguran al demandante el desarrollo normal del proceso, aun si la parte adversa es recalcitrante.

El ritual, los programas de enseñanza, las tradiciones parlamentarias y las reglas de procedimiento, fijan con mayor o menor precisión las materias que serían objeto de comunicaciones. El hecho de no seguirlas será considerado como ilegal o inconveniente, una insolencia, objeto de ridículo o de escándalo.

Me acuerdo, aún después de treinta años, del efecto penoso producido por un orador encargado de pronunciar delante de una multitud el elogio fúnebre de un amigo difunto: abusó de la palabra para atacar a una parte de los asistentes. Hay igualmente abuso en el maestro al que se han confiado niños para ser educados conforme a los valores de una comunidad, cuando se aprovecha de esta situación para propagar ideas y valores que suscitan el escándalo.

El establecimiento o la ruptura de las relaciones diplomáticas constituyen un elemento previo, significando con

ello que se está dispuesto a discutir con la parte adversa o que no se le acepta como interlocutor. Antes de preguntarse quién tiene razón en una controversia, es importante saber si uno tiene en su mira arreglar el diferendo a través de la negociación, es decir por el recurso a una argumentación, o por el recurso a la fuerza.

Como la argumentación se propone influir sobre un auditorio, modificar sus convicciones o sus disposiciones mediante un discurso que se le dirige y que busca ganar la adhesión de los espíritus, en lugar de imponer la voluntad por la coacción o por el adiestramiento, es ya una cualidad no despreciable la de ser una persona a cuyas opiniones damos algún valor. De la misma manera, es importante poder tomar la palabra en ciertas circunstancias, ser vocero de un grupo, de una institución, de un Estado y ser escuchado.

Hemos visto que toda argumentación presupone el contacto de los espíritus que pueden favorecer o impedir instituciones sociales y políticas. Basta pensar en el monopolio de los medios de comunicación que caracteriza a los Estados absolutistas y en todos los medios de garantizar o impedir el contacto de los espíritus. La libertad de palabra y de prensa son conquistas importantes de la democracia; pero, aun en una sociedad liberal, no todo el mundo puede, no importa en qué circunstancia, tomar la palabra y hacerse escuchar. Incluso el partidario más declarado del diálogo no está dispuesto a comenzar una discusión con cualquiera sobre cualquier tema.

Aristóteles ya lo había observado: no sólo –escribe él– no se puede discutir con cualquiera, sino que es preciso evitar el debate sobre ciertos asuntos.

> Aquellos que, por ejemplo, se plantean la cuestión de saber si es preciso o no honrar a los dioses y amar a sus padres,

tienen necesidad de una buena corrección; y aquellos que se preguntan si la nieve es blanca o no, sólo tienen que mirar[2].

Algunas cuestiones no merecen discusión; otras no pueden ser discutidas, pues el hecho mismo de ponerlas en cuestión es o blasfemo o escandaloso.

Es así como un decreto ateniense había prohibido, bajo pena de muerte, introducir un proyecto de ley que modificara la asignación de los fondos de reserva de la ciudad[3]. Y Pascal, antes de darnos las razones para creer en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, consagró largos desarrollos para persuadirnos de la importancia del problema, que sería insensato despreciar[4].

Observemos, para este propósito, que la argumentación no tiene por fin únicamente la adhesión puramente intelectual: ella busca muy a menudo, incitar a la acción, o, por lo menos, crear una disposición a la acción. Es esencial que la disposición así creada sea lo suficientemente fuerte para sobrepasar los eventuales obstáculos. Es lo que observa, con mucha finura, San Agustín en el capítulo 13 del libro IV de su escrito *Sobre la doctrina cristiana*:

> Si las verdades enseñadas son tales que basta creerlas o conocerlas, dar su asentimiento no implica otra cosa que el reconocimiento de su verdad. Pero si la verdad enseñada debe ser aplicada en la práctica y así es enseñada para esta práctica, no sirve de nada estar persuadido de la verdad de lo que se ha dicho, no sirve de nada encontrar placer en la manera como ha sido dicho, si ella no se aprende con el fin de ser practicada. El sacerdote elocuente, cuando presenta una ver-

---

2. Aristóteles, *Tópicos*, 105a.

3. Cf. Demóstenes, "Première olynthienne", §19, en *Harengues et Plaidoyers politiques*, París, Belles Lettres, 1924, t. I.

4. Pascal, "Pensées", 315, en *L'Oeuvre de Pascal*, Pléiade, págs. 912-918.

> dad práctica, no debe enseñar sólo para instruir y agradar de manera que se pueda mantener la atención, sino que debe lograr también la adhesión del espíritu, de manera que pueda someterlo a la voluntad[5].

El auditorio no estará persuadido verdaderamente –dirá San Agustín– "sino cuando es movido por nuestras promesas y atemorizado por nuestras amenazas; si rechaza lo que vos condenáis y abraza lo que vos recomendáis, si se lamenta delante de lo que presentáis como lamentable y se regocija de lo que presentáis como regocijante, si se apiada delante de lo que presentáis como digno de piedad y se aleja de aquellos que le presentáis como hombres que se deben temer y evitar"[6].

Dirigiéndose a los fieles para que cesen sus guerras intestinas, San Agustín no se contenta con sus aplausos: ha hablado para que ellos derramen lágrimas y testimonien con esto que estaban dispuestos a cambiar de actitud.

Estos ejemplos, aún si desaprobamos la terminología de San Agustín al hablar de "verdades prácticas", prueban que cuando se trata de tesis presentadas en un discurso argumentativo, ellas pretenden a veces obtener de los auditorios un efecto puramente intelectual, una disposición a admitir la verdad de una tesis y a veces a producir una acción inmediata o eventual. Quien argumenta no se dirige a lo que se considera facultades tales como la razón, las emociones, la voluntad; el orador se dirige al hombre completo, pero, según los casos, la argumentación buscará efectos diferentes y utilizará cada vez métodos apropiados, tanto para el objeto de un discurso, como para el tipo de auditorio sobre el cual se quiere actuar. Es así como un abogado que alega en un asunto comercial o criminal, político o de

---

5. San Agustín, *Patrologie latine* (Migne), t. XXXIV, París, 1887.
6. *Ibid.*, L. IV, cap. 12.

derecho común, de derecho privado o de derecho internacional público, y según el género de tribunal que se trata de convencer, no utilizará ni el mismo estilo ni el mismo tipo de argumentos. El único consejo de orden general que una teoría de la argumentación puede dar en este caso, es el de exigir al orador que se adapte a su auditorio.

¿Cuál es este auditorio alrededor del cual se centra la argumentación?

A veces la respuesta es evidente: el abogado que litiga delante de un tribunal debe convencer a los jueces que lo constituyen. Pero, ¿qué pasa con un hombre de Estado que pronuncia un discurso en el parlamento? ¿ Está constituido su auditorio por todos los que lo escuchan, aun cuando su discurso es transmitido por la radio? ¿Qué pasa con aquel que es entrevistado por un periodista: se dirige él o este último, a los lectores del periódico, a la opinión pública nacional o internacional que podrá conocer sus declaraciones? Se ve inmediatamente que no hay que identificar el auditorio del orador con todos aquellos que están materialmente en estado de escucharlo y, *a fortiori*, con todos aquellos que tendrán alguna ocasión de leerlo. Por otra parte, se puede concebir que el orador olvide una parte de su auditorio, que se trata ya del policía que asiste al alegato, o de algunos miembros de la oposición en un discurso que trata de consolidar una mayoría parlamentaria.

El auditorio no está constituido necesariamente por aquellos que interpela expresamente el orador. En el Parlamento Británico el orador debe dirigirse al presidente de la Cámara mientras que, efectivamente, su discurso puede dirigirse a los miembros de su partido, a la opinión pública nacional o internacional. Vi en un café de la ciudad una inscripción: "Perrito, no subas sobre el asiento". Pero esto no implicaba que todos los perros admitidos en el café sabían leer y comprendían el español. Si se quiere definir al auditorio de una manera útil para el desarrollo de una teo-

ría de la argumentación, es preciso concebirlo como *el conjunto de aquellos sobre los cuales el orador quiere influir con su argumentación.*

¿Cuál es este conjunto? Es muy variable y puede ir desde el orador mismo, en el caso de la deliberación íntima, cuando se trata de tomar una decisión en una situación delicada, hasta la humanidad entera, por lo menos los miembros de ésta que son competentes y razonables, y que yo califico de auditorio universal, pasando por una variedad infinita de auditorios particulares.

Para algunos, a la vez los más individualistas y los más racionalistas, la deliberación consigo mismo sería el método de un razonamiento sincero y honesto, donde uno no trata de esconder nada, no se trata de engañar a nadie sino triunfar sobre sus propias incertidumbres. Es así como para Pascal, "el consentimiento de sí a sí, y la voz constante de la razón"[7] es el mejor criterio de verdad. De la misma manera, Descartes, en el prefacio de sus *Meditaciones*, anuncia al lector: "Expondré primero en estas Meditaciones los mismos pensamientos por medio de los cuales yo me persuado de haber llegado a un conocimiento de la verdad cierto y evidente, para ver si por las mismas razones que me han persuadido, podré también persuadir a otros"[8]. Para algunos autores, tales como Schopenhauer y John Stuart Mill, mientras que la dialéctica sería la técnica de la controversia y la retórica la técnica del discurso público, la lógica se identificaría con las reglas aplicadas para conducir su propio pensamiento[9]. Para Chaignet en su obra *La rhétorique et son histoire*, la distinción entre *persuadir* y *convencer* consistiría esencialmente en que la

7. Pascal, *Pensées*, 249. Al respecto véase *T. A.*, §9, "La délibération avec soi-même".

8. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Ed. Alquié, Garnier, t. II, pág. 353.

9. Cf. *T. A.*, pág. 53.

persuasión es obra de otro, mientras que uno se convence siempre por sí mismo[10].

Esto sucedía antes del aporte del psicoanálisis, que nos ha convencido que uno se puede engañar a sí mismo y que las razones que se dan pueden ser sólo racionalizaciones. La idea se encuentra en germen ya en Schopenhauer, para quien "el intelecto" camufla los verdaderos motivos de nuestros actos, que son completamente irracionales[11].

El auditorio constituido por el interlocutor único del diálogo, parece presentar una ventaja innegable, sobre el auditorio constituido por una multitud reunida en una plaza pública, porque la idea que uno se forma de él en cuanto a sus convicciones y actitudes, puede ser puesta a prueba gracias a la técnica de preguntas y respuestas. Poco a poco y a medida que el diálogo o la controversia se desarrolla, el orador conoce mejor a su interlocutor, pues él tiene todo el derecho de suponer que éste no trata de inducirlo en el error. El fin del intercambio de las ideas es el de dar a los participantes un mejor conocimiento de los unos por los otros. El acuerdo manifestado en este caso garantizará un desarrollo más apretado de la argumentación: es la razón por la cual Zenón comparaba la dialéctica, técnica del diálogo, con un puño cerrado, mientras que la retórica le parecía semejante a una mano abierta[12].

Esta distinción, que no carece de pertinencia, está ligada indudablemente al mejor conocimiento del interlocutor del diálogo, por lo menos con relación al objeto de debate, pues sería ridículo para el orador, desarrollar su argumentación sin preocuparse de las reacciones de su único interlocutor que necesariamente deberá pasar del papel de

10. París, 1888, pág. 93.
11. *Cf. T. A.*, pág. 55.
12. Cf. Quintiliano, *De l'Institution oratoire*, vol. I, L. II, cap. XX, §7. *Cf. T. A.* §8, "L'argumentation devant un seul auditeur".

auditorio pasivo a una participación activa en el debate. Quien vaticina, sin preocuparse de las reacciones de quien lo escucha, rápidamente es considerado como un iluminado, poseído por demonios interiores, más que como un hombre razonable que trata de hacer compartir sus convicciones. No sin razón la técnica socrática de preguntas y respuestas, se presentará en este caso como adaptada a la argumentación delante de uno solo o de un pequeño número, mientras que la de los discursos largos se impone delante de un auditorio numeroso. Pero no hay que transformar en una diferencia de naturaleza la diferencia de técnica argumentativa, impuesta esencialmente por las circunstancias y que no se refiere sino a la adhesión, más o menos segura y explícita, a los argumentos desarrollados.

Además, cuando se trata de un discurso sobre un tema especializado, dirigido a un auditorio de especialistas –sean ellos físicos, historiadores o juristas–, la técnica de preguntas y respuestas no es pertinente, pues en cada disciplina hay un conjunto de tesis y de métodos que cada especialista debe admitir y que sólo en casos excepcionales se someten a discusión; no se les puede discutir arbitrariamente sin manifestar incompetencia, pues esto iría contra la estabilidad de las creencias científicas[13]. Mientras más centrales sean éstas en una disciplina dada, más grave es su abandono que conduce a una revolución científica[14] y los partidarios de la disciplina serán más recalcitrantes, no se doblegarán a las razones de un pensador revolucionario sino después de un debate que a veces se prolonga durante toda una generación.

Es así como delante de un auditorio universal especiali-

13. Cf. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, págs. 292-294.

14. Cf. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F. C. E., 1971.

zado, algunas tesis y métodos son reconocidos por todos hasta nueva orden y es superfluo asegurarse explícitamente el acuerdo por parte del auditorio. Al contrario, en la ausencia de un cuerpo de verdades o tesis reconocidas es cuando el recurso a la dialéctica de preguntas y de respuestas puede aparecer indispensable.

Mientras que el especialista, dirigiéndose a una sociedad sabia y el sacerdote predicando en una iglesia, saben sobre qué tesis pueden fundar su exposición, el filósofo se encuentra en una situación infinitamente más difícil, pues su discurso se dirige en principio, a todo el mundo, al auditorio universal, compuesto por todos aquellos que están dispuestos a entenderlo y que son capaces de seguir su argumentación. El filósofo no dispone como el sabio o el sacerdote de un conjunto de tesis filosóficas admitidas por todos los miembros de su auditorio. Es la razón por la cual estará tratando de buscar hechos, verdades y valores universales que, aún si las tesis invocadas no son objeto de adhesión explícita por todos los miembros del auditorio universal –cosa imposible de obtener–, sin embargo, en principio, deben imponerse a todo ser de razón suficientemente ilustrado. Para esto el filósofo apelará al sentido común o a la opinión común, a la intuición o a la evidencia, presumiendo que cada miembro del auditorio universal hace parte de esta comunidad a la cual el orador hace alusión y que tiene las mismas intuiciones y comparte las mismas evidencias. No será suficiente manifestar su desacuerdo con una simple negación, pues si el discurso del filósofo parece aceptable y convincente a la generalidad, debe ser el recalcitrante quien debe probar que él no es un "insensato" que se opone a la opinión común, sino que tiene buenas razones para sostener su posición o, por lo menos, su escepticismo. Así, aun si en este caso no se trata de un discurso dirigido a uno solo o a un pequeño número, sino de un llamado a la razón, es decir, al auditorio universal, apa-

rece la necesidad del diálogo, que deberá darse sobre todos los puntos controvertidos. Es por esto que la dialéctica o la técnica de la controversia es tan central en la argumentación filosófica, como testimonian los diálogos socráticos y los de los filósofos que se han inspirado en estos modelos.

La distinción entre los discursos que se dirigen a algunos y los que serían válidos para todos, permite hacer comprender mejor lo que opone el discurso persuasivo al que pretende ser convincente. En lugar de considerar que la persuasión se dirige a la imaginación, al sentimiento, en resumen al autómata, mientras que el discurso convincente hace un llamado a la razón[15], en lugar de oponer uno a otro, como lo subjetivo a lo objetivo[16], se los puede caracterizar de una manera más técnica y también más exacta, diciendo que el discurso dirigido a un auditorio particular busca persuadir, mientras que el dirigido al auditorio universal busca convencer.

Como la distinción así establecida no depende del número de personas que escuchan a un orador, sino de las intenciones de este último (¿quiere él obtener la adhesión de algunos o de todo ser de razón?), puede suceder que el orador considere a aquellos a quienes se dirige, aun si se trata de una deliberación íntima, como encarnación del auditorio universal[17]. Un discurso convincente es aquel cuyas premisas y argumentos son universalizables, es decir, aceptables, en principio, por todos los miembros del auditorio universal. Se ve inmediatamente cómo, en esta perspectiva, la originalidad misma de la filosofía, asociada tradicionalmente con las nociones de verdad y de razón, será mejor comprendida por su relación con el auditorio

15. Cf. Pascal, *Pensées*, 470, pág. 61.

16. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, París, 1927, págs. 634-635.

17. Cf. *T. A.*, §6 a §9.

universal y la manera como éste es concebido por el filósofo.

Aristóteles, que centra su *Retórica*, pero no los *Tópicos*, sobre la idea de auditorio, pues es según el carácter del auditorio como examina las pasiones y las emociones que el orador puede suscitar con su discurso[18], distinguió tres géneros oratorios según las funciones que en cada caso incumben a los auditores. Inspirándose en la práctica ateniense, distingue estos géneros según el papel reservado al auditor: "Ahora bien, es preciso necesariamente que el auditor sea o espectador o juez, y que el juez se pronuncie sobre el pasado o sobre el porvenir. Quien se pronuncia sobre el porvenir es, por ejemplo, el miembro de la asamblea; quien se pronuncia sobre el pasado, el juez; quien se pronuncia sobre el talento del orador, es espectador. Hay pues, necesariamente, tres géneros de discurso en retórica: el deliberativo, el judicial, el epidíctico"[19].

En el género deliberativo el orador aconseja o desaconseja y su opinión concluye en lo que parece más útil; en el género judicial acusa o defiende para decidir lo justo; en el género epidíctico alaba o critica y su discurso tiene que ver con lo bello y lo feo[20].

Si para describir el género deliberativo, Aristóteles se inspiró en las asambleas políticas, y en los tribunales para caracterizar el género judicial, son los discursos oratorios que se realizaban durante los juegos olímpicos los que le sugirieron las particularidades del género epidíctico. En efecto, durante tales juegos los auditores se comportaban como espectadores y si, eventualmente, tenían alguna misión que cumplir era únicamente la de designar el vencedor, aquel cuyo discurso merecía llevarse la palma.

---

18. *Retórica* II, 1389 a 1391.
19. *Ibid.*, I, 1358b 2-7.
20. *Ibid.*, 1358b-28.

> Se trataba los discursos a la manera de los espectáculos de teatro o de las justas atléticas, cuyo fin parecía ser el realce de los participantes. Su carácter particular había hecho abandonar su estudio a los gramáticos por los retóricos romanos, que ejercitaban a sus alumnos en los otros dos géneros, considerados como relevantes para la elocuencia práctica. El discurso epidíctico presentaba para los teóricos una forma degenerada de elocuencia que no buscaba sino agradar para realzar, ornando, hechos ciertos o, por lo menos, indiscutidos... Por eso el género epidíctico parecía competer más a la literatura que a la argumentación[21].

Ahora bien, para nosotros el género epidíctico es central, pues su papel es intensificar la adhesión a valores, sin los cuales el discurso que pretende llegar a la acción no podría encontrar un punto de apoyo para conmover y mover a sus auditores. Sucede con frecuencia que una ceremonia funeral, convocada para llorar a la víctima de un asesinato político, degenera en revuelta exigiendo el castigo de los culpables. El análisis del célebre discurso de Antonio en el *Julio César* de Shakespeare (acto II, escena II), muestra claramente cuán artificial es esta distinción de géneros, pues el orador que busca en el discurso epidíctico, tal como en el elogio fúnebre, crear una comunión alrededor de ciertos valores, puede aprovecharse de la emoción suscitada para excitar a la acción y a la revuelta a aquellos que antes del discurso sólo habían pensado en comulgar alrededor de los despojos del difunto.

El discurso epidíctico tiene que ver con el género educativo, pues pretende menos que suscitar una acción inmediata crear una disposición a la acción, esperando el momento apropiado; no se comprende ni la naturaleza ni la importancia de él si se le asigna como fin la gloria del

21. *T. A.*, págs 63 a 64.

orador. Ésta puede, efectivamente, resultar de tal discurso; pero no hay que confundir la consecuencia de un discurso y su fin; éste buscar reforzar una comunión alrededor de ciertos valores que se tratan de hacer prevalecer y que deberán orientar la acción en el porvenir. Es así como toda la filosofía práctica tiene que ver con el género epidíctico.

CAPÍTULO III

Las premisas de la argumentación

El orador, si quiere obrar eficazmente con su discurso, debe adaptarse a su auditorio.

¿En qué consiste esta adaptación, que es una exigencia específica de la argumentación? Esencialmente en que el orador no puede escoger como punto de partida de su razonamiento sino tesis admitidas por aquellos a quienes se dirige.

En efecto, el fin de la argumentación no es como el de la demostración, probar la verdad de la conclusión partiendo de la verdad de las premisas, sino transferir a las conclusiones la *adhesión* concedida a las premisas. Si no quiere correr el riesgo de fracasar en su misión, el orador no deberá partir nunca sino de premisas que gocen del beneficio de una adhesión suficiente: si ésta no fuese suficiente, la primera preocupación de quien quiere persuadir, deberá ser la de reforzarla por todos los medios de que dispone, pues la transferencia de la adhesión no se realiza sino estableciendo una solidaridad entre las premisas y las tesis que uno se esfuerza por hacer admitir. Puede suceder que la conclusión sea muy opuesta a las convicciones del auditor; en este caso éste prefiere renunciar a una de las premisas y todo el esfuerzo del orador permanece sin efecto. Esta consecuencia es análoga al razonamiento por el absurdo que, llegando a una conclusión falsa, nos obliga a rechazar como falsa una de las premisas. En la argumentación, se trata igualmente del rechazo, pero del rechazo de una de

las premisas no porque la conclusión que se saque sea falsa, sino porque es inaceptable.

Quien en su argumentación no se preocupa de la adhesión del auditorio a las premisas de su discurso, comete la falta más grave: *la petición de principio;* ésta, considerada tradicionalmente como un error lógico no es un error de demostración, pues ella no se refiere a la verdad o a la falsedad de las proposiciones que constituyen el razonamiento. La afirmación: "si p, entonces p", que dice que una proposición se implica a sí misma, es no solamente verdadera sino que es una ley lógica fundamental, es *el principio de identidad.* Pero desde que se pasa al punto de vista argumentativo todo cambia, pues aquí se trata de obtener argumentando a favor de ella, la adhesión a la tesis p; por consiguiente no puede presentarse desde el comienzo como una tesis ya aceptada por los auditores.

He aquí un ejemplo característico de petición de principio, tomado de un discurso de Antifón sobre el asesinato de Herodes: "Sabed bien que yo merezco vuestra piedad mucho más que un castigo, porque el castigo es para los culpables y la piedad para aquellos que son objeto de una acusación injusta"[1].

La conclusión dada al principio se impondría si la premisa menor supuesta "yo soy inocente", fuese admitida. En este caso el proceso estaría juzgado y el acusado estaría libre; el hecho mismo que el proceso se desarrolle y que la sentencia no haya sido dada, nos prueba con toda evidencia que se trata de una petición de principio.

Se ve en este ejemplo que hay que distinguir la verdad de una tesis y la adhesión a ella; y aún si la tesis fuera verdadera, suponerla admitida, mientras es controvertida, constituye una petición de principio característica.

---

1. Cf. O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900, pág. 141, n.1, citada en *T. A.*, pág. 152.

Notemos en relación con este punto que Bentham, seguido por Schopenhauer, califica de "petición de principio escondida en una sola palabra" el recurso, para describir un fenómeno, a calificativos que lo valorizan o lo desvalorizan. Es así que lo que un observador neutro considera como "fenómeno de culto", será calificado de "expresión de piedad" por aquel al que le es favorable y de "superstición" por aquel que lo combate[2].

El error de Bentham y de Schopenhauer consiste en ver en la apreciación favorable o desfavorable un sofisma, una petición de principio, como si toda toma de posición fuera en sí criticable: de hecho no hay petición de principio sino en la medida en que esta toma de posición, presuntamente compartida por el auditorio, es controvertida por él. Esta precisión permite poner en evidencia la relatividad de la petición de principio, que involucra, como toda argumentación, la adhesión del auditorio.

Adaptarse al auditorio es, ante todo, escoger como premisas de la argumentación tesis admitidas por éste último.

Entre los objetos de acuerdo, donde el orador escogerá el punto de partida de su discurso, hay que distinguir aquellos que se refieren a *lo real*, a saber: los hechos, las verdades y las presunciones; y aquellos que se refieren a *lo preferible*, a saber: los valores, las jerarquías y los lugares comunes de lo preferible.

Mientras que el lenguaje y el sentido común designan por *hechos* y *verdades* elementos objetivos que se imponen a todos, el análisis comprendido desde un punto de vista argumentativo no nos permite olvidar, so pena de petición de principio, la actitud del auditorio con relación a ellos.

Si nosotros acordamos el status de *hechos* o de *verdad* a un elemento objetivo, que según las palabras de H. Poincaré, "es común a varios seres pensantes y podría ser co-

2. Cf. *T. A.*, pág. 153.

mún a todos"[3], es decir, que presuntamente es admitido por el auditorio universal, podremos partir de hechos y verdades como datos estables, sin que sea necesario reforzar la adhesión del auditorio con relación a ellos. "La adhesión a un hecho, no será para el individuo sino una reacción subjetiva a alguna cosa que se impone a todos"[4].

Pero desde el momento en que un hecho o una verdad son controvertidos por el auditorio, el orador ya no puede prevalerse de ellos, a menos que muestre que el oponente se engaña o, por lo menos que no debe tener en cuenta su opinión, es decir, lo descalifica quitándole la calidad de interlocutor competente y razonable.

Vemos así que este status de hecho o de verdad no está asegurado indefinidamente, a menos que se admita la existencia de una autoridad infalible, de una divinidad cuyas afirmaciones y revelaciones son indiscutibles, que garantizaría los hechos y las verdades; pero a falta de tal garantía absoluta, de una evidencia, de una necesidad que se impondría a todo ser de razón, los hechos y las verdades que son admitidos como tales por la opinión común o por la opinión de los especialistas, podrán ser cuestionados. Observemos, sin embargo, que si el acuerdo en relación con ellos es suficientemente general, nadie puede descartarlos sin caer en el ridículo, a menos que dé razones capaces de justificar su escepticismo a este respecto. Una duda generalizada, tal como la preconizada por Descartes, no serviría de nada para descalificar un hecho particular, pues no sería considerada como una duda razonable. Sobre este punto L. Wittgenstein ha hecho reflexiones pertinentes[5].

¿Cómo descalificar un hecho o una verdad? La manera más eficaz de impugnarlos es mostrar su incompatibilidad con otros hechos y otras verdades que se presentan más

3. H. Poincaré, *La valeur de la science*, Génève, 1946, pág. 65.
4. T. A., pág. 90.
5. Cf. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.

seguros, de preferencia semejante a un *haz* de hechos o verdades que no estamos dispuestos a abandonar. Esta contrastación a veces puede limitarse al cuestionamiento del resultado de una experiencia elaborada con muy pocas precauciones, pero a veces puede desembocar en una revolución intelectual de naturaleza científica, filosófica o religiosa[6].

Al lado de los hechos y verdades, a veces partimos de presunciones que, aunque no se presentan seguras como aquéllos, sin embargo, suministran bases suficientes para forjar una convicción razonable. Las presunciones se asocian frecuentemente con lo que se produce normalmente y con lo que es razonable tomar como punto de partida.

Si estas presunciones, ligadas a la experiencia común, al sentido común, permiten orientarse en la vida, ellas pueden sin embargo ser contradichas por los hechos, pues lo inesperado no debe excluirse.

He aquí algunas presunciones de orden general: "la presunción de que la calidad de un acto manifiesta la calidad de la persona que lo realiza; la presunción de la credulidad natural, que hace que nuestro primer movimiento sea el de acoger como verdadero lo que se nos dice; la presunción de interés, según la cual concluimos que todo enunciado que se nos comunica presumiblemente nos interesa; la presunción referente al carácter sensato de toda acción humana"[7].

Las presunciones se fundan sobre la idea de que es lo normal lo que se produce; pero la noción de normal, siendo susceptible de interpretaciones variadas, puede conducir a una discusión para saber si la presunción es aplicable en una determinada situación, dados los hechos de la causa. Se trataría ya, en este caso, de una tentativa por inver-

6. Cf. K. Polanyi, *Personal Knowledge*, 3a. parte: "The justification of personal Knowledge".

7. Cf. *T. A.*, pág. 94.

tir una presunción que favorece la tesis del adversario. Es éste el efecto más inmediato de una presunción: ella impone la carga de la prueba a quien quiere oponerse a su aplicación.

La carga de la prueba –noción esencial en el procedimiento jurídico–, nos remite al derecho, donde se distinguen varias especies de presunciones: las *presunciones del hombre*, pueden ser tanto el punto de partida como de llegada de un razonamiento; al contrario, las *presunciones legales* establecidas por la ley o la jurisprudencia, sea que admitan una prueba contraria (presunciones *juris tantum*) o que sean irrecusables (presunciones *juris et dejure*), suministran excelentes ejemplos de tesis sobre las cuales se puede fundar un razonamiento jurídico, pues en todos los casos ellas dispensan de toda prueba a aquellos que gozan de la presunción[8].

A los juicios que presumiblemente expresan lo real conocido o presumido, se pueden oponer aquellos que expresan una preferencia (los valores y las jerarquías) o indican lo que es preferible (los lugares de lo preferible).

Para retomar una definición de Louis Lavelle, se puede decir que la palabra valor se aplica en todas partes donde hay "una ruptura de la indiferencia o de la igualdad entre las cosas, en todas partes donde una de ellas debe ser puesta antes que otra, o por encima de otra; en todas partes donde es juzgada superior y merece que sea preferida"[9].

Esta definición del valor vale sobre todo para las jerarquías, donde los elementos jerarquizados se indican expresamente. A menudo, los valores positivos o negativos marcan una actitud favorable o desfavorable con relación a lo que ellos aprecian o desprecian sin compararlos con otros objetos: lo que se calificará con los términos bueno,

8. Cf. *Les présumptions et les fictions en droit*, estudios publicados por Ch. Perelman, Bruxelles, Bruylant, 1974, págs. 340-341.

9. L. Lavelle, *Traité de Valeurs*, París, P.U.F., 1951, t. I, pág. 13.

justo, bello, verdadero o real es valorizado, lo que es calificado de malo, injusto, feo, falso o aparente es desvalorizado.

Observemos en relación con esto, la ambigüedad de la expresión "realidad" o "real". Lo real en tanto que objeto de una investigación científica no admite grados. Todas las realidades están en el mismo plano y, en tanto que elementos de un mismo universo, son todas compatibles unas con otras. Al contrario, la ontología o estudio filosófico de lo real no duda en establecer grados en el seno mismo de lo real y en jerarquizar aspectos, mezclando juicios de valor con la descripción de lo dado.

Los juicios de valor en la medida en que son controvertidos, han sido considerados por los filósofos positivistas como desprovistos de toda objetividad, contrariamente a los juicios de realidad sobre los cuales, gracias a la experiencia y a la verificación, el acuerdo de todos sería posible. Al contrario, los juicios de valor no servirán de centro de unificación sino de grupos particulares; por esta razón, difícilmente se podrá argüir, sin petición de principio, sobre la objetividad de los valores.

Pero, ¿existen valores universales admitidos por todos, tales como: *lo verdadero, el bien, lo bello, lo justo*? ¿En este caso no habría una contradicción con lo anteriormente dicho, puesto que estos valores son objeto de un acuerdo del auditorio universal?

De hecho, estos valores son objeto de un acuerdo universal en la medida en que permanecen indeterminados; desde el momento en que uno trata de precisarlos, aplicándolos a una situación, o a una acción concreta, los desacuerdos y las oposiciones de grupos particulares no tardan en manifestarse.

Para E. Dupréel, los valores universales no son sino *instrumentos de persuasión*, "una especie de útiles espirituales totalmente separables de la materia que permiten modelar,

anteriores al momento de servirse de ellos y que permanecen intactos después de que han sido utilizados, disponibles como antes para otras ocasiones"[10].

Los valores universales juegan un papel importante en la argumentación, pues ellos permitirán presentar los valores particulares, aquellos sobre los cuales se establece el acuerdo de grupos particulares, como un aspecto más determinado de los valores universales. Esta inserción de los valores particulares en un cuadro que los supera, testimonia que se desea trascender los acuerdos particulares, que se reconoce la importancia de la universalización de valores y del valor que se le atribuye al acuerdo del auditorio universal.

El análisis de la argumentación sobre los valores debe subrayar la importancia de una distinción, a menudo muy olvidada, entre los valores abstractos tales como la belleza y la justicia, y los valores concretos, tales como Francia o la Iglesia.

El valor concreto es el que se da a un ser particular, a un objeto, a un grupo, o a una institución concebidos en su *unicidad*. Subrayar la unicidad de un ser es por este mismo hecho valorizarlo. Todo lo que es fungible, intercambiable, es por este mismo movimiento desvalorizado. "Los escritores románticos, al revelarnos el carácter único de ciertos seres, de ciertos grupos, de ciertos momentos históricos, han provocado incluso en el pensamiento filosófico una reacción contra el racionalismo abstracto, reacción que se acentúa por el lugar eminente acordado a la persona humana, valor concreto por excelencia"[11].

Algunos comportamientos, algunas virtudes, no pueden definirse y comprenderse, sino con relación a valores concretos, tales como la *fidelidad*, la *lealtad*, la *solidaridad*,

10. E. Dupréel, *Sociologie Générale*, París, P.U.F., 1948, págs. 181-182.
11. *T. A.*, pág. 103.

el *honor*. Al contrario, el racionalismo y el clasicismo adhieren a virtudes abstractas, a reglas válidas para todos y en toda circunstancia, tales como la justicia, la veracidad, el amor a la humanidad, el imperativo categórico de Kant donde lo moral se define por lo universalizable, el principio del utilitarismo de Bentham, que define el bien por lo que es más útil para el mayor número.

En la argumentación, no podemos prescindir ni de valores abstractos, ni de valores concretos, pero según el caso, subordinamos los unos a los otros. Es así como para Aristóteles el amor a la verdad, valor abstracto, es superior a la amistad debida a Platón, valor concreto. Para Erasmo, una paz injusta, valor concreto, es preferible a la justicia, valor abstracto.

Los razonamientos relativos a Dios manifiestan este vaivén de perspectivas. Todos los valores derivan del valor Dios, supremo valor concreto, o ¿Dios es el Ser perfecto, porque es la encarnación de lo verdadero, del bien y de lo justo? ¿Es preciso, tomando a Dios como modelo, decidir que una conducta es sabia y justa porque es divina, o al contrario, en la medida en que un comportamiento es valorizado, atribuirle a Dios que no puede obrar mal? Es así como Descartes no duda en afirmar que: "para conocer la naturaleza de Dios, tanto como la mía la permite, sólo tengo que considerar, de todas las cosas de las que tengo una idea, si es o no una perfección poseerlas y estaba seguro que ninguna de aquellas que marcaban alguna imperfección se encuentran en él, pero que todas las demás en él se encuentran"[12].

Los razonamientos fundados sobre valores concretos parecen característicos de sociedades conservadoras. Al contrario, los valores que sirven más fácilmente a la crítica, estarían ligados a la justificación del cambio, al espíritu revolucionario.

---

12. René Descartes, *Discours de la méthode*, 4a. parte, in fine.

Al lado de los valores, la argumentación se apoya sobre jerarquías tanto concretas como abstractas, homogéneas o heterogéneas.

Muchos razonamientos parten de la idea de que los hombres son superiores a los animales, y los dioses a los hombres. Para Scheler, los valores pueden jerarquizarse, según sus soportes: los valores relativos a las personas son superiores a los relativos a las cosas[13].

Al lado de las jerarquías concretas, como los ejemplos que acabo de dar, otras se refieren a valores abstractos, como por ejemplo: la superioridad de lo justo sobre lo útil. Un principio abstracto, tal como la superioridad de la causa sobre el efecto, puede establecer una jerarquía entre un gran número de realidades concretas. La superioridad de lo uno sobre lo múltiple subtiende toda la ontología de Plotino. Mientras que las jerarquías heterogéneas ponen en relación valores diferentes ("el respeto de la verdad es superior a la amistad de Platón"), las jerarquías homogéneas son aquellas que se basan sobre la cantidad: tendrá preferencia la cantidad más grande de un valor positivo y, simétricamente, una cantidad más pequeña de un valor negativo (un dolor más débil, debe ser preferido cuando se le compara con un dolor o un mal más grandes).

Mientras que lo que se opone a lo real y a lo verdadero, no puede ser sino apariencia, ilusión o error, el conflicto de valores no conlleva necesariamente a la descalificación del valor sacrificado. Al contrario, es porque uno quiere lo que sacrifica, por lo que el sacrificio es doloroso; un menor valor siempre permanece un valor, a pesar de todo.

Por último, yendo hasta lo que hay de más general, se llega al dominio de los valores, a los *lugares* de lo preferible, que juegan un papel análogo al de las presunciones.

13. Cf. Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, trad. de M. Gandillac, París, Gallimard, 1955, pág. 121.

Podemos distinguir en este punto, lo que los antiguos y, especialmente Aristóteles, calificaban de lugares comunes y de lugares específicos (*topoi*)[14].

Sin embargo, para el estudio de los lugares nos limitaremos a los lugares de lo preferible que Aristóteles examina entre los lugares del accidente[15]. Los lugares comunes son afirmaciones muy generales referentes a lo que presumiblemente vale más en algún dominio, mientras que los lugares específicos se refieren a lo que es preferible en dominios particulares.

Cuando se dice: que lo que aprovecha al mayor número, lo que es más durable y útil en las situaciones más variadas es preferible a lo que no aprovecha sino a un pequeño número, es más frágil o no sirve sino en situaciones particulares, se enuncia un lugar de la *cantidad*. Se enunciará un lugar de la *cualidad* si se da como razón de preferir alguna cosa, el hecho de que es única, rara, irremplazable, que es una ocasión que no se producirá más: *carpe diem*. Es un lugar que favorece la elite más que la masa, lo excepcional más que lo normal, que aprecia lo que es difícil, lo que hay que hacer en el momento preciso, la urgencia. Los lugares de la cantidad caracterizan el espíritu clásico, los de la cualidad el espíritu romántico[16].

Al lado de los lugares de la cantidad y de la cualidad, que son los más usuales, encontramos en nuestra cultura el recurso a los lugares del orden (la superioridad de lo anterior sobre lo posterior, de la causa sobre la consecuencia), lugares de lo existente (que afirman la superioridad de lo que es sobre lo que es simplemente posible), lugares de la esencia, que conceden una superioridad a los individuos que representan mejor la esencia del género, lugares

14. Aristóteles, *Retórica*, 1358a, 12-24.

15. Aristóteles, *Retórica*, 1362a-1365b, *Tópicos*, 116a-119a.

16. Cf. nuestro ensayo "Classicisme et romantisme dans l'argumentation" en *Le champ de l'argumentation*, págs. 397-406.

de la persona, que implican la superioridad de lo que está ligado a la dignidad y a la autonomía de la persona.

Ilustremos el lugar de la esencia con dos ejemplos. Se conocen estos versos de Marot a Francisco I:

> Rey más que Marte de honor rodeado,
> Rey el más rey, que alguna vez fue coronado.

Proust utiliza el mismo procedimiento para valorizar a la duquesa de Guermantes: "...la duquesa de Guermantes, para decir la verdad, a fuerza de ser Guermantes, se volvía algo más y algo más agradable"[17].

En cuanto al lugar de la autonomía, es el que permite a Pascal condenar la diversión:

> ¿Acaso no se es feliz cuando se goza de la diversión? No, pues viene de otra parte y de afuera...[18].

Para terminar este capítulo, debemos aún llamar la atención sobre acuerdos propios a ciertas argumentaciones que se deben, ora al tipo de auditorios a los cuales se dirige, ora al desarrollo mismo de la discusión.

Cuando uno se dirige a grupos que presuntamente adhieren por su profesión o su profesión de fe, a ciertas tesis, el autor tiene derecho de contar con la adhesión a éstas; es así como el abogado puede contar con el hecho de que el juez presumiblemente respeta la legislación del país, o cualquier otra norma legal, cualquiera sea su origen, desde que ella se reconoce por la jurisprudencia. Un sabio al dirigirse a sus colegas, puede suponer que ellos adhieren a lo que hace parte del cuerpo reconocido de su disciplina; de

17. Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. 8, *Le côté de Guermantes*, París, Gallimard, 1946 - 1947, pág. 74.

18. Pascal, Pensées, 216, en *L'Oeuvre*, pléiade, pág. 884.

la misma manera el sacerdote predicando en el seno de la iglesia, puede admitir que los fieles reconocerán la autoridad de las Sagradas Escrituras.

En un diálogo, quien argumenta puede asegurarse, a medida que avanza, de la adhesión de su interlocutor a los eslabones del razonamiento; es a esta técnica a la que hace alusión Sócrates en sus discusiones con Calicles:

> He aquí una cuestión regulada; cada vez que estamos de acuerdo sobre un punto, este punto será considerado como suficientemente aceptado por una y otra parte, sin que haya lugar de reexaminarlo. Tú no puedes aceptármelo por falta de ciencia, ni por exceso de timidez, y tú no podrías al hacerlo, querer engañarme, pues tú eres mi amigo, dices tú[19].

Vemos cómo Sócrates, asegurándose del acuerdo explícito de su interlocutor, puede avanzar en su diálogo y poner a su adversario en una situación embarazosa, llevándolo a contradecirse; es esa la característica de la ironía socrática.

Pero Sócrates no se contenta con la adhesión, él quiere más, pues concluye su propósito diciendo a Calicles:

> Nuestro acuerdo, por consiguiente, probará realmente que hemos alcanzado la verdad[20].

Sacando, del hecho de que los dos están de acuerdo sobre una tesis, esta conclusión un poco rápida de que la tesis es verdadera, Sócrates trata de mostrar que él no se contenta con la adhesión a la que aspira el retórico, sino que quiere alcanzar la verdad, ambición del filósofo. Pero esto se da al precio de una generalización, sujeta a caución,

---

19. Platón, *Gorgias*, 487 d-e.
20. *Ibid.*

a saber, que su acuerdo no es sino la expresión de una verdad objetiva y por lo mismo del acuerdo del auditorio universal.

CAPÍTULO IV

Selección, presencia y presentación

Las concepciones modernas de la demostración que buscan un rigor creciente, han llegado a concebir la prueba como relativa a un sistema en el cual todos los elementos se formulan explícitamente, y se presenta, por este mismo hecho, como aislado del pensamiento global. Es, por otra parte, este esfuerzo de formalización y aislamiento el que hace que el sistema sea mecanizable y permite a una máquina calcular o a un computador ejecutar correctamente las operaciones prescritas sin intervención del pensamiento humano. Al contrario, la argumentación se inserta en un pensamiento cuyos diversos elementos son solidarios los unos con los otros.

Se han tratado de sistematizar, para hacerlas más rigurosas, algunas ramas de disciplinas no formales, tales como la física o el derecho. Estas tentativas han podido tener éxito en la medida en que hacen corresponder fórmulas abstractas a situaciones concretas y en la medida en que no han chocado con experiencias que contradigan las previsiones, con situaciones imprevistas que escapan al esquema preestablecido. Para adaptar el sistema a la experiencia, para flexibilizar las fórmulas utilizadas, estamos obligados a recurrir a la argumentación y, como consecuencia, a reinsertar el sistema en el conjunto de nuestros conocimientos y de nuestras aspiraciones, a restablecer el contacto entre el dominio que queríamos aislar y el conjunto de nuestras creencias y de nuestras convicciones. Este conjunto más o menos elaborado, más o menos flui-

do, corresponde a una visión global, sea de sentido común o filosóficamente más elaborada.

Es en tal conjunto de las tesis admitidas por su auditorio, donde el orador que argumenta deberá escoger sus premisas: deberá inevitablemente proceder a una selección.

Toda argumentación implica una selección previa, selección de hechos y de valores, su descripción de una manera particular, en algún lenguaje y con una intensidad que varía según la importancia que se les otorgue. Selección de elementos, selección de un modo de descripción o de presentación, juicio de valor o de importancia. Todos estos elementos se consideran de una manera tanto más justificada como manifestación de una toma de partido, cuanto más netamente se ve que otra escogencia, otra presentación u otro juicio de valor podría oponérsele. Una afirmación y una presentación que a primera vista parece objetiva e imparcial, manifiesta su carácter voluntaria o involuntariamente tendencioso, cuando se la confronta con otros testimonios en sentido opuesto. El pluralismo aguza el sentido crítico. Es gracias a la intervención siempre renovada de los otros, como se puede distinguir mejor, hasta nueva orden, lo subjetivo de lo objetivo[1].

Es éste el criterio que permite a Kant distinguir la persuasión de la convicción, como una creencia que no tiene sino un fundamento subjetivo de aquella cuyo fundamento es objetivo; pero agrega Kant: "La persuasión no puede, en verdad, distinguirse subjetivamente de la convicción, si en el sujeto no se presenta la creencia sino como un simple fenómeno de su propio espíritu; pero el ensayo que se hace sobre el entendimiento de los demás, de los principios que

1. Cf. Ch. Perelman, "A propos de l'objectivité de l'information", en *Publics et techniques de la diffusion collective*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1970, págs. 81-88.

son válidos para nosotros, para ver si producen exactamente sobre una razón extraña el mismo efecto que sobre el nuestro, es un medio que, a pesar de ser solamente subjetivo, sirve no sólo para producir la convicción, sino también para descubrir el valor particular del juicio, es decir, lo que no es en sí sino simple persuasión"[2].

Esta reflexión de Kant recuerda el discurso de Sócrates a Calicles[3] y puede ser sometida a la misma crítica. En efecto, si el desacuerdo de otro que parece tan calificado como nosotros, subraya la subjetividad de nuestra opinión, o por lo menos el hecho de que ella no se impone a todos, el acuerdo de los demás no basta para garantizar la objetividad, o por lo menos la universalidad, pues puede suceder que no se trate sino de una opinión común a un medio o a una época. El test de la objetividad y de la universalidad debe, por consiguiente, renovarse constantemente. El resultado, aun favorable, no establece sino una presunción y no una necesidad o una evidencia.

La escogencia de ciertos elementos que uno retiene y que presenta en un discurso, los pone en el primer plano de la conciencia y por este hecho les da una *presencia* que impide olvidarlos.

Un relato chino contado por Mencius, testimonia del efecto de la presencia:

> Un rey ve pasar un buey que debe ser sacrificado. Tiene compasión de él y ordena que se le cambie por un cordero. Confiesa que esto ha pasado porque él veía al buey y no al cordero[4].

---

2. Kant, *Critique de la raison pure, op. cit.*, pág. 635.
3. Cf. *supra*, pág. 39.
4. Según Pauthier, *Confucius et Mencius*, París, 1852, L. I, §7, cf. T. A., pág. 156.

La presencia obra de una manera directa sobre nuestra sensibilidad; y efectivamente, la presentación de un objeto, tal como la túnica ensangrentada de Julio César blandida por Antonio, o la de los hijos de la víctima o del acusado, puede conmover a los auditores, o a los miembros de un jurado; pero la presencia efectiva ofrece también inconvenientes, pues no sólo puede distraer a los auditores, sino que puede conducirlos en otra dirección distinta a la deseada por el orador. Es por esto por lo cual los consejos de algunos maestros de retórica, que preconizan recurrir a realidades corporales para conmover al auditorio, no deben seguirse siempre.

Pero hay más. La técnicas de presentación, creadoras de presencia son esenciales sobre todo cuando se trata de evocar realidades lejanas en el tiempo y en el espacio. Es por esto que es importante no identificar la presencia, tal como la concebimos, que es presencia a la conciencia, con una presentación efectiva. El recurso a los efectos del lenguaje y a su capacidad de evocación, es el que establece la transición entre la retórica como arte de persuadir y la retórica como técnica de expresión literaria. Si la retórica, según Lord Bacon, es el arte "de aplicar la razón a la imaginación para mover mejor la voluntad", es sobre todo porque ella combate la influencia de lo que nos rodea sobre nuestra sensibilidad:

> El sentimiento considera sobre todo lo presente, la razón considera lo por venir y la serie del tiempo; y a causa de eso, lo presente que llena más la imaginación, la razón es generalmente vencida; pero después que la fuerza de la elocuencia y de la persuasión han hecho aparecer cosas alejadas y futuras como presentes, entonces la razón gana su terreno sobre la revuelta de la imaginación [5].

5. Lord F. Bacon, *Of the Advancement of Learning*, Oxford University Press, 1944, libro I, págs. 156-157.

Georges Campbell, influido por el asociacionismo de Hume, ha consagrado en su *Philosophy of Rhetoric* (1776), largos desarrollos a las condiciones de tiempo, de lugar, de conexión y de interés personal por las cuales un acontecimiento nos afecta y está presente en nuestra conciencia; pero el esfuerzo del orador es meritorio cuando obtiene, gracias a su talento de presentación, que los acontecimientos que, sin su intervención hubieran sido olvidados, lleguen a ocupar el centro de nuestra atención: lo que está presente para nosotros se encuentra en el primer plano de la conciencia y se vuelve importante. Por otra parte, por un curioso efecto psicológico, lo que pierde en importancia, se vuelve, por ese mismo hecho, abstracto, casi inexistente. Algunos escritores, tales como: Spender y Köestler, han observado la forma como los hombres perciben la realidad de una manera influenciada por sus compromisos sentimentales o políticos. He aquí, con relación a este punto, la observación de Stephen Spender:

> Casi todos los seres humanos tienen una aprehensión muy intermitente de la realidad; sólo un pequeño número de cosas que ilustran sus propios intereses son reales para ellos, las otras que, de hecho, son tan reales también, se les aparecen como abstracciones... Vuestros amigos, porque son vuestros aliados, son verdaderos seres humanos... vuestros adversarios no son sino molestas tesis, poco razonables, inútiles y cuyas vidas no son sino falsos juicios que vos desearíais borrar con una bala de plomo...[6].

El lazo que se establece entre la presencia de ciertos elementos en la conciencia y la importancia que se les otorga, ha permitido no ver en la retórica sino el arte de crear esta

6. Cf. *The God that Failed*, ed. por Crossman, London, 1950, págs. 253-254, citado en *T. A.*, pág. 159.

presencia gracias a las técnicas de presentación. Richard Weaver, en un discurso considerado como un clásico de la teoría retórica americana ha podido decir: "la retórica, globalmente considerada, es un arte de énfasis"[7].

El orador no debe, como el lógico, enumerar todos los eslabones de su razonamiento: puede dejar premisas sobreentendidas que todo el mundo conoce; de donde viene la definición aristotélica del entimema como silogismo retórico[8]. Sin embargo, es indudable que para crear la presencia, es útil insistir ampliamente sobre ciertos elementos que no son dudosos: prolongando la atención que se les otorga, se aumenta su presencia en la conciencia de sus auditores[9]; sólo extendiéndose sobre un tema se crea la emoción buscada[10].

Se ha recomendado, por los maestros de retórica para este efecto, diversas técnicas. La insistencia puede resultar de la repetición, de la acumulación de detalles, de la acentuación de ciertos pasajes; se tratará un tema primero de una manera sintética, luego por la enumeración de las partes. He aquí como Fléchier, en su oración fúnebre de Enrique de la Tour d'Auvergne, vizconde de Turena, describe las reacciones provocadas por la muerte del mariscal:

> ¡Cuántos suspiros, cuántas quejas, cuántos elogios resuenan en las ciudades, en el campo! El uno viendo crecer sus mieses, bendice la memoria de aquel que... El otro le desea una eterna paz, a aquel que... Aquí se ofrece el sacrificio adorable de Jesucristo, por el alma de aquel que... Allá se le celebra una pompa fúnebre. Así todo el reino llora la muerte de su defensor...[11]

---

7. C. R. Weaver, "Language is sermonic" en R. Johannsen, *Contemporary Theories of Rhetoric*, N.Y., Harper and Row, 1970, pág. 173.
8. Aristóteles, *Retórica*, L. I., 1357a.
9. *T. A.*, pág. 194.
10. Cf. Vico, *Delle instituzioni oratorie*, pág. 87.
11. *T. A.*, págs. 195-196.

Esta técnica para desarrollar un tema recibió, en la teoría retórica, el nombre de *amplificación*. Se trata de una figura de retórica que utiliza, para crear la *presencia*, la división de un todo en sus partes, de la que hablaremos más adelante como esquema argumentativo.

En otra figura, la *congéries*, se comienza por enumerar las partes y se termina por una síntesis. He aquí un ejemplo tomado de Vico: "Tus ojos están formados para la desvergüenza, la cara para la audacia, la lengua para los perjurios, el vientre para la glotonería, los pies para la huida, pues tú eres toda maldad"[12].

De la misma manera en la *sinonimia* o *metábole*, se repite la misma idea con ayuda de palabras diferentes, que parecen rectificar el pensamiento en un sentido dado, tal como en este pasaje del Cid de Corneille: "Ve, corre, vuela y vénganos"[13].

Mientras que la repetición de una misma palabra expresa simplemente la insistencia, la *metábole* refuerza esta insistencia acentuando tal o cual aspecto. Un efecto análogo, puede ser obtenido por *enálage de tiempo*, donde reemplazando el futuro por el presente, se realiza un efecto de presencia marcado: "si tú hablas, *estás* muerto".

Estos ejemplos de figuras retóricas, nos permiten insistir sobre las relaciones de las figuras con la teoría de la argumentación.

Es normal, en efecto, y hemos llamado la atención sobre este hecho en el prólogo, que uno se sirva de maneras de hablar que están fuera de lo ordinario con el fin de crear la persuasión. Es así como la *Hipotiposis* es la figura que, según la *Retórica de Herennio*, "expone las cosas de una manera tal que el asunto parece desarrollarse y la cosa suceder frente a nuestros ojos"[14].

---

12. *Delle instituzioni oratorie*, pág. 81, citado en *T. A.*, pág. 237.
13. *T. A.*, p.238.
14. *Retórica de Herennio*, L. IV, § 68

Para que haya figura, es preciso que uno se encuentre frente a una manera de hablar que no es ordinaria y cuya forma sea discernible por una estructura particular. Es así como la repetición constituirá una figura en la medida en que ella no es requerida por el hecho de que nuestro interlocutor no nos ha entendido. La interrogación será una figura, cuando es puramente oratoria, pues el orador conoce la respuesta a la pregunta. De la misma manera, la *prolepsis* es una figura útil cuando el orador presenta objeciones a las cuales se apura a responder inmediatamente.

Una figura es argumentativa si su empleo, que conduce a un cambio de perspectiva, parece normal con relación a la nueva situación así sugerida. Al contrario, si el discurso no logra la adhesión del auditor, la figura será percibida como ornamento, como figura de estilo que permanece ineficaz en tanto medio de persuasión. Es así como una metáfora admitida pasa inadvertida y puede volverse un cliché. Al contrario, una concepción teórica, como la de la duración en Bergson, será rechazada por Sartre, porque él la relega al rango de una figura de retórica[15], entendiendo por esto una simple figura de estilo.

Lo que es normal en cierto contexto, no lo es en otro: los vestidos de fiesta, no se notan en las circunstancias apropiadas.

> No hay, observa el pseudo-Longin, figura más excelente que aquella que está completamente escondida, y cuando no se reconoce que es una figura. No hay recurso, ni medio más maravilloso para impedirle aparecer, que lo Sublime y lo Patético porque el arte así encerrado en medio de algo grande y sorprendente, tiene todo lo que le falta y no es sospechoso de ningún engaño[16].

---

15. Cf. Sartre, *El ser y la nada*, Alianza, Ed., citado en *T. A.*, pág. 230.

16. Longin, *Traité du sublime*, cap. xv, pág. 973, traducción de

Concibiendo las figuras como ornamentos agregados a la materia misma del discurso, se ha visto en la técnica retórica un simple estilo florido y vacío, ridículo por exceso de ostentación.

Porque no existe una sola manera perfectamente adecuada de describir lo real, cualquiera otra no sería sino falsificación o deformación, la separación que se hace entre la materia y la forma del discurso no puede ser realizada de una manera tan simple como lo ha imaginado el pensamiento clásico; lo que es una manera normal, usual, de expresarse y lo que no es sino efecto literario y ornamento no puede, la mayor parte del tiempo, ser definido de una vez por todas. Si se considera como normal una manera de expresarse que pasa inadvertida, ésta no puede ser indicada independientemente del contexto a la vez lingüístico y cultural del discurso. Muchos enunciados parecen la simple expresión de la realidad que se describe, pero se vuelven rebuscados, artificiales, cuando se les traduce a una lengua extranjera.

Puede suceder igualmente que el estilo neutro sea el resultado de una investigación retórica. Es el caso de Gide cuando se esfuerza por promover juicios de valor chocantes que salen de lo ordinario, gracias a una escritura sin relieve, que no choca en nada al lector[17].

Subrayemos, a propósito de esto, que el lenguaje ordinario usual es, por la misma razón, que las ideas recibidas y que los lugares comunes, manifestación del acuerdo de una comunidad. El acuerdo sobre la manera de presentar ciertos hechos, por lo menos la ausencia de reticencia a este propósito, puede favorecer el acuerdo del auditorio sobre el fondo del problema. Veremos cuánto implica el sim-

---

Nicolas Boileau-Despréaux en las obras de éste, Amsterdam, 1729, citado en *T. A.*, pág. 231.

17. Cf. *T. A.*, pág 205.

ple uso del lenguaje en tomas de posición que pasarían inadvertidas si uno se limitase en el análisis retórico sólo a las figuras de estilo.

CAPÍTULO V

Significación e interpretación de los datos

En un discurso todos los elementos de los que el orador habla sólo pueden ser descritos por medio de un lenguaje que debe ser comprendido por el auditorio; de tal manera que los hechos evocados conllevan, además del dato, la manera de interpretarlo y de describirlo. Esto no quiere decir que nosotros adherimos a una ontología que separa netamente los datos inmediatos e irreductibles de las construcciones teóricas elaboradas a partir de ellos. Los trabajos de J. Piaget sobre la construcción del universo en el niño, muestran claramente que lo que parece dado a un adulto no es sino el resultado de una construcción realizada durante los primeros años de vida.

La oposición entre lo dado y lo construido, desde el punto de vista de la argumentación, es relativa; ella permite separar los elementos sobre los cuales existe un acuerdo, de los que resultan de una interpretación, que, hasta nueva orden, es algo unívoco e indiscutido. Pero para este propósito, es preciso distinguir la escogencia entre interpretaciones del mismo nivel, las a menudo más incompatibles –cuando se pregunta, por ejemplo: si es el tren en el cual uno se encuentra o el tren vecino el que acaba de ponerse en movimiento–, y la escogencia del plano de generalidad, según el cual se describirá el fenómeno. Una misma acción podrá ser descrita como el hecho de apretar un tornillo, de ensamblar un vehículo, de ganar su vida, de favorecer la corriente de exportaciones[1]. Se puede describir el fenóme-

1. Cf. E. Gellner, "Maxims" en *Mind*, julio de 1951, pág. 393, citado en *T. A.*, pág. 162.

no aislándolo de su contexto, se puede también ver en él una causa o un efecto, un medio o un fin, un símbolo de un conjunto más vasto, un jalón en determinada dirección. Aun cuando estas diversas interpretaciones no son incompatibles, el hecho de presentar una de ellas, deja a las otras en la sombra: no se puede ver pues, en ellas, la expresión simplemente objetiva de lo real. Observemos por otra parte, que la interpretación no es sólo selección; ella puede ser también, creación de significación, inserción en un contexto nuevo, en una teoría original.

Durante todo el tiempo que tardamos en darnos cuenta de la multiplicidad de interpretaciones posibles, que la que se presenta parece imponerse sin rival, no hay incitación a disociar la parte de lo dado y la parte de lo construido: la distinción aparece con ocasión de una controversia suscitada por una divergencia en la interpretación.

A propósito de la interpretación de un texto se puede descubrir el mismo fenómeno. Un sentido parece dado cuando el texto parece claro, es decir, cuando de él sólo se ve una interpretación razonable. Pero lo que parece una cualidad del texto, puede resultar de la ignorancia o de la falta de imaginación. Señalemos la observación de Locke, que corrobora este punto de vista:

> Más de un hombre que, a primera vista, había creído comprender un pasaje de la Escritura o una cláusula del código, ha perdido toda su comprensión, después de haber consultado comentaristas cuyas dilucidaciones han aumentado sus dudas o las han creado y han sumergido el texto en la oscuridad[2].

Se ve netamente cómo la claridad de un texto es una propiedad relativa a los intérpretes y que puede ser consta-

2. Cf. J. Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, L. III, cap. IV., §9, citado en *T. A.*, pág. 168.

tada después de la confrontación de los puntos de vista, pero no puede ser considerada como una cualidad previa a esta confrontación.

Los problemas de interpretación y de significación se presentan a propósito de los *signos* y de los *índices*. Se entiende por *signo* un fenómeno susceptible de evocar lo que designa, en la medida en que es utilizado en un acto de comunicación con el fin de esta evocación. Los *índices*, al contrario, remiten a otra cosa de manera, por así decirlo, objetiva, independientemente de toda voluntad de comunicación[3]. Las marcas trazadas sobre los árboles para guiar a los paseantes en el bosque, son signos; las huellas dejadas por un jabalí en la nieve, son índices. Los signos lingüísticos no son los únicos que se conocen, pero su importancia es tal, que merecen un estudio especial.

Una frase pronunciada para comunicar una información, puede revelar, por el acento, el origen de quien la pronuncia. Ella será simultáneamente signo e índice.

Delante de las marcas dejadas sobre el suelo, se puede preguntar si se trata de índices o de signos: los arúspices han visto signos, es decir la expresión de la voluntad de los dioses, en un conjunto de fenómenos a los cuales nosotros no les daríamos la menor significación.

Mientras que una falsa interpretación de un índice constituye un error, la interpretación errónea de un signo, puede además, crear un malentendido, la incomprensión de un mensaje.

Durante siglos, bajo la influencia de los pensadores racionalistas, que consideraban el lenguaje matemático como el modelo en el que debía inspirarse la lengua ordinaria y especialmente la de los filósofos, hemos vivido bajo la impresión de que los mensajes son claros en principio; las interpretaciones múltiples resultarían de una negligencia

3. Cf. *T. A.*, pág. 164.

de los autores o de la mala fe de los intérpretes. De allí, por otra parte, la mala reputación de los juristas y especialmente de los abogados. Algunos teóricos contemporáneos, tales como I. A. Richards, han ido más lejos. Mientras que en la tradición clásica se distingue la letra del espíritu de un texto, él no ve en la letra misma sino un espejismo que se disuelve, por decirlo así, entre múltiples interpretaciones; de tal manera que, para él, la retórica, técnica de la expresión, como para Jean Paulhan, se define como el estudio de un mal entendido y de las maneras de remediarlo[4].

Hoy se reconoce generalmente que las matemáticas y todos los sistemas formalizados, constituyen una lengua artificial sometida a numerosas restricciones para la eliminación de toda ambigüedad: se trata de una excepción con respecto a las lenguas naturales más que de un modelo que debe seguirse en todas las circunstancias. En las lenguas naturales, en efecto, la ambigüedad, la posibilidad de interpretaciones múltiples, es la regla. Más particularmente, la lengua de los filósofos difícilmente podría prescindir de metáforas, caracterizadas por su falta de claridad. Aún en el límite, sería preciso renunciar a la idea de que las expresiones tienen un sentido propio: éste no sería sino una metáfora, que se ha vuelto usual en el lenguaje[5].

Puesto que las palabras solas no pueden garantizar una comprensión sin falla del mensaje, es preciso buscar fuera de la palabra, en la frase, en el contexto verbal o no, en lo que se sabe del orador o de su auditorio, los suplementos de información que permiten reducir el malentendido, comprender el mensaje de una manera conforme a la voluntad de aquel que lo emite. A veces, por otra parte, la interpretación deberá tener en cuenta otras exigencias, en

4. Cf. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936, pág. 3.

5. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, págs. 177-184.

especial cuando se trata de descifrar textos sagrados o textos jurídicos[6].

El pensamiento de Pascal: "Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literariamente, ella es verdadera espiritualmente"[7], agrega una condición suplementaria a toda interpretación de un texto sagrado: es preciso que pueda ser considerado verdadero por el intérprete. En una medida menor, desde que el autor goza de cierto crédito, uno se esfuerza por interpretar su texto de manera que pueda considerarlo como verdadero, razonable, o, por lo menos, sensato. Pero para llegar a esto será preciso, a veces, interpretar un mismo signo de dos maneras diferentes: el célebre fragmento de Heráclito: "Descendemos y no descendemos dos veces en el mismo río", nos obliga –si no se quiere imputar a su autor una incoherencia manifiesta– a dar dos sentidos diferentes a la expresión: "el mismo río", esta identidad puede ser relativa ora a las riberas del río, ora a las gotas de agua que lo constituyen.

De la misma manera, en la medida en que el artículo IV del Código de Napoleón instituye para el juez la obligación de juzgar: ("el juez que rehúse juzgar so pretexto del silencio, de la oscuridad, o de la insuficiencia de la ley, podrá ser perseguido como culpable de denegación de justicia"), éste –*debiendo* decir el derecho, aun cuando se trate de casos no previstos por el legislador– tendrá que interpretar los textos de tal manera que su interpretación permita zanjar el litigio judicial, aún si la interpretación usual no da solución.

Se ve por los ejemplos anteriores, que si la eliminación de toda ambigüedad se impone a las lenguas artificiales que utilizan los lógicos y los matemáticos, el uso y la interpretación de comunicaciones redactadas en una lengua

6. Cf. Ch. Perelman, "Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques" en *Logique et Analyse*, 1974, pág. 241-252.

7. Pascal, *Pensées*, 555, *op. cit.*, pág. 1003, cf. *T. A.*, págs. 166-168.

natural, pueden estar subordinadas a otros imperativos que hacen de la exigencia de univocidad una condición subordinada. Algunos usos del lenguaje, tal como su utilización poética, suponen incluso que uno se separe del sentido usual y donde la distancia con relación a este último da a la expresión el valor afectivo buscado[8].

Pero ya el uso normal del lenguaje ofrece posibilidades de escogencia múltiples: el juego de calificaciones, de categorías gramaticales, de modalidades en la expresión del pensamiento, de los lazos que se establecen entre proposiciones, permiten jerarquizar los elementos del discurso, y acentuar tal o cual de sus aspectos.

Una descripción que parece neutra, devela lo que tiene de parcial, cuando se le puede oponer una descripción diferente, cuyo carácter selectivo se marca por el uso del epíteto, de una cualidad que se escoge para resaltar. Aristóteles ya había llamado nuestra atención sobre esto: es así como Oreste es calificado, ora de "asesino de su madre", ora de "vengador de su padre"[9]. Cada epíteto es exacto, pero no expresa sino un aspecto de la realidad.

Estas calificaciones presuponen clasificaciones previas, pues gracias a ellas se introducen los elementos descritos en las categorías preconstituidas; pero se pueden construir clases, gracias a las conjunciones: *y*, o, *ni*. Asociando un elemento a otro, se les aproxima o se tiende a ponerles en un pie de igualdad. Este juicio por asociación provoca la indignación de André Gide:

> ...Indignaos simplemente al escuchar decir "Stirner y Nietzsche", como Nietzsche mismo se indigna al escuchar decir: "Goethe *y* Schiller"[10].

---

8. Cf. Jean Cohen, *Structure de langage poétique*, París, Flammarion, 1966, págs. 44, 51, 114, 117, 182.

9. Aristóteles, *Retórica*, L. III, 1405b.

10. A. Gide, *Prétextes*, París, Mercure de France, 1947, pág. 135.

Sin embargo, Gide no ha dudado en utilizar esta técnica de asimilación, algunas páginas más adelante:

> Se puede amar o no comprender la Biblia, amar o no comprender las Mil y Una Noches pero si ustedes lo permiten, yo dividiré el conjunto de los pensadores en dos clases, (a causa de dos formas inconciliables de espíritu): aquellos que delante de estos dos libros se conmueven, y aquellos que delante de estos libros permanecen y permanecerán cerrados[11].

Cuando una realidad presenta simultáneamente dos aspectos, se puede mostrar la preeminencia de uno de ellos, calificándolo por medio de un sustantivo, y al otro mencionándolo por medio de un adjetivo. Hay una gran diferencia entre la descripción de un hombre como "alma encarnada" y su descripción como "cuerpo animado".

La misma idea puede formularse de manera afirmativa o negativa; en este último caso se presenta como la refutación de una afirmación de otro, pero que tiene la consistencia suficiente como para que nos demos el trabajo de refutarla; por otra parte, puede, bajo apariencias inocentes, insinuar que lo que se niega, no carece, sin embargo, de fundamento. Al repetir regularmente, durante su campaña electoral para el puesto de gobernador de California, que su adversario (el gobernador en función Brown), no era comunista, Nixon expandía, por este mismo hecho, el rumor al cual parecía oponerse.

Al subordinar y aún al coordinar una proposición con otra, se las jerarquiza, por lo mismo, en el espíritu de los auditores. Expresiones tales como: "sino", "con excepción de", minimizan el hecho que introducen. Este pasaje marca la benevolencia de Juliano el Apóstata con relación a los judíos:

---

11. *Ibid.*, pág. 175, cf. *T. A.*, págs. 172-173.

> Ellos están de acuerdo con los gentiles, con excepción de la creencia en un solo Dios. Eso les es especial y nos es extraño, todo lo demás nos es común[12].

Lo que es común es la regla, la excepción es de débil importancia.

De la misma manera, los gramáticos y los estilistas han llamado la atención sobre la importancia de la escogencia del tiempo, de las modalidades del discurso, del uso argumentativo de los pronombres, de los artículos y del demostrativo. Remito para esto al *Tratado de la argumentación*, donde estos problemas han sido examinados más en detalle[13].

12. Cf. *T. A.*, pág. 212.

13. *Ibid.*, §39, "Les modalités dans l'expression de la pensée", págs. 207-220.

CAPÍTULO VI

Las técnicas argumentativas

Existe una tendencia entre los lógicos formalistas a reducir todo razonamiento deductivo a una demostración, que será correcta, si las operaciones son conformes a un esquema preestablecido, e incorrectas en el caso contrario. Toda demostración que se efectúa en el seno de un sistema en el cual se prueba o presupone su coherencia, y cuyos axiomas son presumiblemente verdaderos, la verdad demostrada de la conclusión, o por lo menos su probabilidad calculable, se impone sin discusión.

No puede suceder esto cuando se trata de una argumentación, y esto por las razones indicadas en los capítulos precedentes.

Como la argumentación se refiere a tesis a las cuales auditorios variados adhieren con una intensidad variable, el *status* de los elementos que intervienen en una argumentación no pueden ser fijos, como sucede en un sistema formal: en efecto, este *status* es función de la adhesión efectiva o presunta del auditorio. Hemos visto que no sólo los hechos y las verdades pueden ser discutidos, sino que aun la determinación de lo que es dado, no es más que la resultante de una discusión eventual en lo que se refiere a su interpretación, y más particularmente en lo que se refiere al sentido y alcances de los términos utilizados en la descripción de lo dado. En la medida en que un mismo dato puede ser calificado de manera variable, insertándolo en categorías sobre las cuales el acuerdo no está estableci-

do por anticipado, un enunciado que lo utiliza resulta de una escogencia que no puede ser más que discutida..

Contrario a lo que sucede en la demostración, que se desarrolla en un sistema bien definido, la argumentación parte de un *corpus* con frecuencia mal definido, y las tesis sobre las cuales se basa pueden ser parcialmente sobreentendidas o implícitas. Mientras que en una demostración, la conclusión puede ser deducida de las premisas de manera constrictiva, los argumentos que se presentan en apoyo de una tesis no la implican de manera necesaria: son más o menos fuertes, como por otra parte, los argumentos que se pueden presentar en favor de la tesis opuesta. Se adherirá a una u otra de las tesis en competencia, en función de una apreciación tanto de los argumentos presentados en pro y en contra, como del valor de la solución que ofrecen a los problemas en discusión.

En su elaboración más completa, la argumentación forma un discurso donde los puntos de acuerdo sobre los cuales uno se apoya, tanto como los argumentos presentados, pueden dirigirse simultánea o sucesivamente a auditorios diversos. Estos argumentos no sólo interactúan los unos con los otros, sino que los auditores pueden, además, tomar estos mismos argumentos y la relación de éstos con el orador, como objeto de una nueva argumentación.

Habrá, pues, que analizar el discurso en su conjunto, sobre todo cuando se trata de la amplitud de la argumentación, así como del orden de los argumentos. Pero antes de pasar a este estudio sintético, analizaremos los diferentes tipos de argumentos en su especificidad.

Los argumentos se presentan, ya bajo la forma de un *nexo* que permite transferir a la conclusión la adhesión acordada a las premisas, ya bajo la forma de una *disociación* que trata de separar elementos que, el lenguaje o una tradición reconocida, han ligado previamente uno a otro.

Si se trata de un nexo entre elementos separados de una unidad ya dada, será determinado por las expresiones utilizadas por el orador. Esto no significa que este último no pueda dudar sobre la manera de organizar estos elementos. Es así como Bossuet había pensado primero escribir el fin infeliz del pecador, como una consecuencia de su mala vida; luego, después de reflexionar, concibió la vida y la muerte como una unidad innegable:

> La muerte no tiene un ser distinto que la separe de la vida, sino que es la vida que se acaba[1].

Examinaremos en los capítulos siguientes tres tipos de lazos, de nexos: los argumentos cuasilógicos, los argumentos fundados sobre la estructura de lo real y aquellos que fundan esta estructura[2].

Los argumentos cuasilógicos son aquellos que se comprenden aproximándolos al pensamiento formal de naturaleza lógica o matemática. Pero un argumento cuasilógico difiere de una deducción formal, por el hecho de que él presupone siempre una adhesión a tesis de naturaleza no formal, que son las únicas que permiten la aplicación del argumento.

Tomemos el argumento por división donde se saca una conclusión sobre el todo después de haber razonado sobre cada una de las partes. Es así como se trata de mostrar que el acusado, no habiendo obrado ni por celos, ni por odio, ni por ambición, no tiene ningún motivo para matar.

Este razonamiento recuerda la división de una superficie en partes; lo que no se encuentra en ninguna de las partes, tampoco se encuentra en el espacio subdividido.

---

1. Bossuet, *Sermons*, vol. II, "Sur l'impénitence finale", París, Garnier, pág. 222, cf. *T. A.*, págs. 256-257.

2. Cf. *T. A.*, págs. 257-258.

Pero para que el argumento sea aceptable, es preciso que la enumeración de las partes haya sido exhaustiva, como lo observa Quintiliano:

> ...Si en los puntos enumerados omitimos una sola hipótesis, todo el edificio se cae y nos prestamos a burlas[3].

Este argumento necesita una estructura –por decirlo así– especializada de lo real, del que serían excluidas las intersecciones, las interacciones y la fluidez que caracteriza las situaciones concretas. Para utilizar este tipo de argumentos es preciso reducir la realidad a un esquema de tipo lógico o matemático, sobre el cual se razona, trasponiendo, sin embargo, la conclusión sobre la realidad concreta.

Los argumentos fundados sobre la estructura de lo real se basan sobre los lazos que existen entre los elementos de lo real.

La creencia en la existencia de tales estructuras objetivas, puede versar sobre realidades variadas, relaciones de causalidad, de las esencias de las cuales ciertos fenómenos no serían sino su manifestación; lo que interesa es la existencia de acuerdos, con relación a ellas, que no se discuten y a partir de los cuales el orador desarrollará su argumentación.

He aquí la manera como Bossuet saca partido de una estructura de lo real, conforme a la tradición cristiana y sobre la cual él llama la atención de los fieles, para acrecentar el respeto debido a las palabras de los predicadores:

> El templo de Dios, cristianos, tiene dos lugares augustos y venerables, quiero decir el altar y el púlpito; hay una muy estrecha alianza entre estos dos lugares sagrados, y las obras

3. Quintiliano, *Institution oratoire*, vol. II, I, V, cap. X, §67, cf. *T. A.*, pág. 316.

que se realizan allí tienen una relación admirable; es a causa de esta relación admirable entre el altar y el púlpito que algunos doctores antiguos no han temido predicar a los fieles que deben acercarse a uno y a otro con una veneración semejante... No es menos culpable aquel que escucha con negligencia la palabra santa, que aquel que deja caer por su falta el cuerpo mismo del Hijo de Dios[4].

Gracias a la solidaridad así establecida entre el altar y el púlpito, podrá exigir a los fieles que testimonien el mismo respeto al púlpito y al altar, la solidaridad existente entre ellos favorece esta transferencia de actitud.

Los argumentos que fundan la estructura de lo real son aquellos que a partir de un caso particular conocido, permiten establecer un precedente, un modelo o una regla general, tales como los razonamientos por el modelo o por el ejemplo.

Es en esta misma categoría en la que examinaremos diversos tipos de argumentos por analogía que sirven, ora para estructurar una realidad desconocida, ora para tomar posición con relación a ella; será examinado el uso de las metáforas, no en la perspectiva de la poética, sino en la de la retórica, mostrando en qué medida ellas orientan el pensamiento.

La técnica argumentativa que recurre a las *disociaciones* no ha llamado casi la atención de los teóricos de la retórica antigua. Sin embargo, es fundamental en toda reflexión que, buscando resolver una dificultad que le presenta el pensamiento común, se ve obligada a disociar los elementos de lo real los unos de los otros para llegar a una nueva organización de lo dado. Al disociar entre los elementos calificados de la misma manera, lo real de lo aparente, esta-

4. Bossuet, *Sermons*, vol. II, "Sur la parole de Dieu", págs. 143-145, citado en *T. A.*, pág. 316.

mos en vía de elaboración de un real filosófico, opuesto a lo real del sentido común[5].

Precisamente porque las disociaciones son centrales en todo pensamiento filosófico original, es por lo que las parejas creadas por estas técnicas serán llamadas filosóficas, opuestas a las parejas antitéticas, tales como el bien y el mal, y a las parejas clasificatorias, tales como "animales–vegetales" o "norte–sur".

Terminaremos el análisis con el estudio del discurso en su conjunto y con el examen de los problemas que plantea la amplitud, la fuerza y el orden de los argumentos.

5. Cf. Ch. Perelman, "Le réel commun et le réel philosophique", en *Le champ de l'argumentation.*

CAPÍTULO VII

Los argumentos cuasilógicos

Clasificaremos los argumentos cuasilógicos emparentándolos cada vez con razonamientos formales, con los cuales tienen algún parecido, pero siempre subrayando, en un segundo momento, que todo lo que los distingue da lugar a controversia y los hace, por este mismo hecho, no constrictivos. Para transformar una argumentación en una demostración constrictiva, será necesario precisar todos los términos utilizados, eliminar toda ambigüedad, quitar al razonamiento toda posibilidad de interpretaciones múltiples. Mientras que a cualquier espíritu no prevenido, le llama la atención la apariencia lógica de estos argumentos, lo que salta a los ojos de los especialistas de la lógica formal es todo lo que los diferencia de la deducción rigurosa.

Esta falta de rigor y de precisión del argumento cuasilógico podrá parecer un error lógico, pero esta acusación no es pertinente sino cuando pretende proceder por vía demostrativa. Las razones que el orador desarrolla en favor de una tesis son de una naturaleza diferente: no se trata de demostración correcta o incorrecta, sino de argumentos más o menos fuertes que se pueden reforzar, cuando es el caso, con la ayuda de argumentos de otro tipo.

Observemos de pasada, que en la antigüedad –cuando el pensamiento científico de vuelo matemático estaba menos desarrollado–, el recurso a argumentos cuasilógicos era más frecuente. Hoy la primera reacción con relación a ellos es la de subrayar su debilidad, por su puesta en relación inmediata con estructuras formales.

1. Contradicción e incompatibilidad

En el seno de un sistema formal la aseveración de una proposición y de su negación, es decir, de una contradicción, hace que el sistema sea incoherente y por consiguiente, no utilizable. En este caso es preciso modificar el sistema, eliminar la posibilidad de afirmar simultáneamente lo verdadero y lo falso: es preciso escoger o lo uno o lo otro.

Pero esta no es la solución que se impone ante una contradicción afirmada en el lenguaje ordinario. Hemos visto que frente al fragmento bien conocido de Heráclito: "descendemos y no descendemos dos veces en el mismo río", nuestra reacción es la de no ver él sino una contradicción *aparente*: resolvemos la contradicción, interpretando de dos maneras diferentes la expresión "el mismo río", de tal manera que la afirmación sea verdadera para la primera interpretación y la negación para la segunda.

La contradicción conduce al absurdo cuando no hay ningún medio de escapar por un *distinguo* a causa de la univocidad impuesta a los signos utilizados. Pero no sucede lo mismo en el caso de expresiones formuladas en una lengua natural. Estas expresiones a lo más pueden ser consideradas unívocas o presumiblemente unívocas, pero esta presunción se borrará delante de la que prime, a saber, que quien nos habla no nos diga cosas evidentemente absurdas.

Es por esto por lo cual jamás nos encontraremos en la argumentación delante de una contradicción, sino más bien delante de una incompatibilidad, cuando una regla afirmada, una tesis sostenida, una actitud adoptada, conlleva –sin que uno lo quiera– un conflicto en un caso dado, sea con una tesis o una regla afirmada anteriormente, sea con una tesis admitida generalmente y a la cual uno, como todos los demás miembros del grupo, presumiblemente adhiere.

El primer ejemplo de incompatibilidad es el del maestro que enseña a los niños que es preciso obedecer a sus padres y que no hay que mentir. Pero, ¿qué hacer cuando el padre ordena mentir, o cuando el padre y la madre dan órdenes inconciliables?

El segundo ejemplo será el de la persona que pretende no matar jamás a un ser vivo y a quien se le muestra que curando un absceso purulento tendrá que matar una gran cantidad de microbios.

Se ve que la incompatibilidad obliga a escoger; a indicar la regla que uno seguirá en caso de conflicto, a abandonar la otra o a restringir su alcance.

Es ridículo aquel que, sin darse cuenta, llega a una incompatibilidad; la risa sanciona su enceguecimiento[1]. El ridículo es un instrumento poderoso en la controversia y Sócrates no duda en utilizarlo a menudo en su dialéctica. Será igualmente ridículo aquel que obligado a admitir una incompatibilidad por su comportamiento, parece sustraerse a la escogencia o al arreglo por compromiso[2].

El temor al ridículo y a la desconsideración que conlleva, es un medio eficaz de argumentación y de educación; quien desea salvaguardar la estima de los otros, tratará de evitarlo a todo precio. Un hombre sabio jamás lanzará a la ligera una proposición errónea, pues corre el riesgo del ridículo, incluso quien cambia de opinión, será ridículo si es incapaz de justificar un cambio de actitud.

Observemos, sin embargo, que se puede desafiar el ridículo, poniendo su autoridad en la balanza. La salida de este conflicto es incierta. Para Isócrates el prestigio del jefe se mide por su capacidad de imponer reglas que parecen ridículas y por obtener, no obstante, la sumisión de sus su-

1. Cf. "El papel de lo ridículo" en *T. A.*, §9.

2. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1974, pág. 160.

bordinados[3]. Para osar oponerse a los hechos y a la razón parece necesario un prestigio divino: por el *credo quia absurdum*, Tertuliano expresa el carácter sobrenatural de su fe.

Normalmente las incompatibilidades se presentan para ser resueltas, pero la solución no está dada *a priori*; el derecho internacional privado ha sido elaborado completamente para resolver los conflictos de leyes ocasionados por la intervención en un sistema de derecho de leyes extranjeras al sistema, pero al cual éste impone la aplicación.

El parágrafo 3 del artículo 3° del Código Napoleónico, dice: "las leyes referentes al Estado y la capacidad de las personas rigen a los *franceses*, aún si residen en el extranjero". La jurisprudencia ha deducido, por simetría, que el Estado y la capacidad de los extranjeros en Francia están regidos por su ley nacional. Pero, ¿qué hacer cuando se trata de un divorcio de dos personas casadas de nacionalidad diferente y que la ley nacional de uno de los esposos autoriza el divorcio, mientras que la otra lo prohíbe? La incompatibilidad resulta de la aplicación simultánea, prescrita por la ley, de dos sistemas, que si hubiesen permanecido exteriores uno a otro, no plantearían ninguna dificultad particular.

El conflicto puede resultar de una decisión humana. El jefe del gobierno que decide plantear un voto de confianza, afirma que hay incompatibilidad entre el rechazo de su proposición y su continuación en el poder. Aunque resulta de una decisión, una vez que ésta parece irrevocable, los terceros deberán tener en cuenta esta incompatibilidad como si se tratara de un fenómeno natural.

Se puede aplicar a Estados en guerra lo que La Bruyère dijo de las mujeres que se detestan:

3. Isócrates, *Discours*, t. I, París, 1928, Busiris, §26, *T. A.*, pág. 281.

la neutralidad entre mujeres que nos son igualmente amigas, aunque ellas hayan roto por intereses en los cuales nada tenemos que ver, es un asunto difícil, a menudo: es preciso escoger entre ellas o perderlas a las dos[4].

Dos grupos, tales como la iglesia católica y el partido comunista pueden decidir, ora que la pertenencia a uno de ellos es incompatible con la pertenencia al otro, ora admitir la compatibilidad; puede incluso suceder que los dirigentes de estos grupos tengan con relación a este tema actitudes opuestas.

Según la manera como se presentan las reglas, las situaciones descritas pueden parecer compatibles o incompatibles. Cuando de dos reglas que se excluyen, una es de aplicación siempre, el conflicto es inevitable, pero se volverán compatibles gracias a una división en el tiempo, en el espacio o en cuanto al objeto que permite evitar el conflicto. "Dos afirmaciones de una misma persona en momentos diferentes de su vida, pueden ser presentadas como incompatibles, si todos los enunciados de esta persona se tratan como un solo sistema; si se tratan los diversos períodos de su vida como no siendo solidarios los unos con otros, la incompatibilidad desaparece"[5]. Lo mismo sucederá en el caso de enunciados de los diversos miembros de un grupo, si son considerados o no como siendo representativos de éste.

Entre los innumerables casos de incompatibilidad, hay algunos que no resultan del hecho de que dos reglas diferentes se oponen, sino de que la afirmación de una regla es incompatible con las condiciones o las consecuencias de su aseveración o de su aplicación. Se puede calificar a esta in-

4. La Bruyère, *Oeuvres*, Pléiade, *Caractères*, "Des femmes", pág. 142.

5. *T. A.*, pág. 271.

compatibilidad de *autofagia*. La *retorsión*, es el argumento que ataca la regla produciendo una autofagia evidente[6].

He aquí un ejemplo cómico de aplicación de la retorsión, que hará comprender el mecanismo de esta forma de razonamiento. En el momento en que, en un teatro de provincia, el público se alistaba a cantar la *Marsellesa*, un policía sube a la escena para anunciar que está prohibido todo lo que no figura en el cartel. "¿Y usted –interrumpe uno de los espectadores–, usted está en el cartel?"[7].

Este ejemplo muestra, a la vez, un caso de aplicación de la autofagia y la manera de escapar a la retorsión, pues bastaría hacer excepción con los representantes del orden público, para que puedan incumplir en caso de necesidad el reglamento. La estructura de la autofagia, puesta claramente en evidencia con este ejemplo cómico[8], se encuentra cada vez que uno recurre a la retorsión.

Aristóteles mostró que quien objeta el principio de no contradicción, puede ser refutado por retorsión, pues lo presupone si al afirmar lo verdadero, pretende que lo de su adversario es falso: su acción implica lo que sus palabras niegan. El argumento no es puramente formal; pues es preciso poner en evidencia la incompatibilidad, formular lo que el rechazo del principio de no contradicción presupone. Ahora bien, esta formulación podría ser el objeto de controversia.

Otra situación que conduce a la autofagia es aquella en donde se trata de aplicar la regla a sí misma, pero sin lograrlo: es lo que le sucede a los positivistas que afirman que toda proposición que tiene un sentido es analítica o de naturaleza empírica; se les podría preguntar si esta propo-

---

6. Cf. G. Isaye, "La justification critique par rétorsion", *Revue philosophique de Louvain*, 1954, págs. 205-233.

7. *T. A.*, págs. 274-275.

8. Cf. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, págs. 169-173.

sición tiene un sentido y, en el caso afirmativo, si es analítica o fundada sobre la experiencia.

Otra forma de autofagia es aquella que opone una afirmación a las condiciones o a las consecuencias de su aplicación. He aquí un mensaje dejado por un abogado a su doméstico: "He ido al restaurante *El Elefante*, donde usted puede encontrarme, pero si usted no sabe leer, lleve esta nota al librero de la esquina quien la leerá para usted"[9].

A Epicuro que recomienda al sabio no tener hijos y no reconocerlos si vienen al mundo, Epicteto responde irónicamente:

> Creo que, aun si tu padre y tu madre hubiesen adivinado que fueses a hablar así, no te habrían abandonado[10].

La observación de Epicteto busca ridiculizar a Epicuro, pues si sus padres hubiesen seguido sus consejos, no lo habrían engendrado, o lo habrían abandonado, si hubiesen sido sabios epicúreos.

Vemos claramente con estos ejemplos que la autofagia no conduce al absurdo, pero que pone en ridículo a aquel que la padece.

Como la incompatibilidad, contrario a la contradicción formal, no es universal y no se produce sino en una situación dada, una manera de escapar a ella consiste en examinar por anticipado todas las situaciones que podrían dar nacimiento a ella. Es la actitud *lógica*, la del jurista o la del talmudista que imagina las situaciones más variadas que podrían causar dificultades, tratando de resolverlas *a priori*.

Una discusión entre talmudistas se refería a la regla según la cual una paloma que se encontraba a menos de

---

9. Cf. *Ibid.*, pág. 172.

10. Epicteto, *Entretiens*, I, XXIII, §10, en "Les Stoïciens", Pléiade, pág. 860.

cierta distancia –digamos 50 metros– del palomar, presumiblemente pertenece al propietario; más allá de esta distancia a quien la encontró. Un rabino impertinente se levantó para preguntar: "¿Qué hacer cuando una de las patas de la paloma se encuentra a menos y la otra a más de 50 metros?" El talmud señala que no se le dio respuesta, simplemente lo echaron de la Academia. (*Baba Batra* 236).

La actitud de la Academia nos muestra que hay casos que uno rehúsa tenerlos en consideración para no tener que zanjar desde antes situaciones marginales, cuya solución podría depender del contexto. Es la actitud *práctica*, la del hombre que rehúsa decidir y resolver por anticipado todos los problemas que podrían plantearse. Los jueces prudentes cuando tienen que decidir en un caso delicado, se esfuerzan por limitar el alcance de la regla que les ha permitido motivar el juicio, por temor a crear un precedente y maniatar al juez futuro que tendrá que examinar una especie un poco diferente.

Quien no quiere sacrificar una regla o resolver una incompatibilidad planteada en un momento inoportuno, se las arreglará para que la situación delicada no se produzca, para que no tenga que resolver la incompatibilidad: ésta es la actitud *diplomática*.

Saint Simon, citado por Proust, describe ampliamente los subterfugios a los cuales la nobleza debía recurrir para no tener que zanjar determinados problemas de primacía:

> En ciertos casos, ante la imposibilidad de llegar a un entendimiento, se prefiere convenir que el hijo de Luis XIV no recibirá en su casa a tal soberano extranjero, sino fuera de la casa, al aire libre, para que no se diga que al entrar en el castillo el uno ha precedido al otro[11].

11. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, vol. 2, *Le côte de Guermantes*, II, pág. 436.

Se evita que la situación que origina el problema no se produzca o si se produce se finge no verla, recurriendo al silencio, a la ficción y aun a la mentira.

Es una regla en el Japón la de no recibir visitantes sino en traje decente; quien sorprende en traje de trabajo a la persona que le hace visita, fingirá no verla y no la saludará sino en el momento en que habrá cambiado su vestido. La enfermedad diplomática es una de las técnicas que permite retardar una escogencia desagradable, un sacrificio doloroso, pero eso a precio de una mentira. Como lo dice Jankélévitch, comparando la mentira con la limosna: "la limosna, como la mentira, aplaza el problema sin resolverlo; aplaza la dificultad haciéndola más pesada"[12].

Es por esto por lo cual, si se quiere resolver una incompatibilidad y no aplazarla, se deberá sacrificar una de las dos reglas en conflicto, o por lo menos arreglarla, y esto operando una disociación de las nociones. Tendremos la ocasión de extendernos más ampliamente sobre esta técnica de razonamiento propia de la argumentación.

2. *Identidad, definición, analiticidad y tautología*

Una identidad puramente formal se presenta como una evidencia, o se establece convencionalmente, pero en todo caso escapa a la controversia y, por consiguiente, a la argumentación. No es el caso de las identificaciones que encontramos en el discurso ordinario.

Éstas buscan ya una identidad completa, ya una identidad parcial de los elementos confrontados.

La identificación de dos expresiones puede resultar de la definición o del análisis.

Cuando, gracias a una definición, se pretende identificar el *definiens* con el *definiendum*, se trata de un uso

12. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, París, Bordas, 1949, pág. 435.

argumentativo cuasilógico de la identidad. En efecto, a menos que se insista especialmente sobre el hecho de que el *definiens* no da sino una aproximación, las definiciones buscan tratar al término definido y la expresión que lo define como intercambiables.

Se pueden distinguir cuatro especies de definiciones en la lengua natural: la definición normativa, que prescribe el uso de un término; la definición descriptiva, que nos constata su uso normal; la definición de condensación, que indica los elementos esenciales de la definición descriptiva; y finalmente, la definición compleja, que combina, de manera variable, elementos de las definiciones precedentes[13].

Los lógicos tienen una tendencia a considerar las definiciones como arbitrarias, aunque eso sólo vale para un sistema formal, donde los signos presumiblemente no tienen sino el sentido que se les atribuye convencionalmente, pero esto jamás es así en una lengua natural, a menos que se trate de términos técnicos que se introducen en el lenguaje con el sentido que se les impone. Si la palabra preexiste, ella es solidaria en el lenguaje con las clasificaciones previas, con los juicios de valor que le dan por anticipado una coloración afectiva, positiva o negativa, de tal manera que la definición de un término no puede ser considerada más como arbitraria. Por otra parte, si éste fuera el caso, no se comprendería que se discuta frecuentemente sobre el sentido de las palabras como en los diálogos platónicos. Si se pretende presentar una definición descriptiva, ésta puede ser sometida a la prueba de la experiencia, con cualquiera de sus usos. Si se trata, al contrario, de una definición normativa de una palabra, tal como "justicia" o "democracia", que designan una noción valorizada, gracias a la definición, se transfiere sobre el *definiens* el valor

13. Cf. A. Naess, *Interpretation and Preciseness*, Oslo, 1935, cap. IV T. A., pág. 283.

atribuido al *definiendum*: se concibe que tal transferencia, que precisa a qué hay que atribuir el valor, no puede ser objeto de una decisión arbitraria, pues resolvería por vía de autoridad una controversia sobre los valores[14].

Es la razón por la cual en filosofía, la definición de un valor controvertido debe justificarse por medio de una argumentación, pues admitir la definición es reconocer el argumento cuasilógico, mediante el cual el *definiendum* y el *definiens* se consideran intercambiables. Al definir una noción que tiene uso habitual en el lenguaje, se identifica, por medio de la definición, la definición propuesta con el sentido habitual de la noción, lo que no puede ser objeto de una decisión arbitraria.

Cada vez que una noción se pueda definir de más de una manera, se trata de realizar una escogencia que no podrá admitirse sin discusión –sólo si carece de efecto para el razonamiento–. Por el contrario, si una definición orienta el razonamiento, debe ser justificada. Una definición legal no se puede imponer si no se dispone de la autoridad del legislador.

En la medida en que un juicio analítico es el que resulta de convenciones lingüísticas, se ve inmediatamente que se podrá asimilar con él toda equivalencia fundada sobre una definición. La afirmación de que toda ley lógica es analítica, idea central en el neopositivismo moderno, resulta de la identificación de la lógica con un lenguaje convencional que es determinado por los axiomas del sistema y las reglas de deducción admitidas. Una reflexión sobre el *status* de la lógica, se interrogará sobre lo bien fundado de la identificación de la lógica con un lenguaje y sobre los presupuestos filosóficos de tal identificación. ¿Resulta ésta de una definición arbitraria? En caso contrario, se podrán reto-

14. Cf. Ch. Perelman, "De la Justice" en *Justice et raison*, *op. cit.*, págs. 10-11.

mar, a propósito de la idea de analiticidad, las observaciones anteriores, en lo que se refiere a la definición.

Se ha dado el nombre de filosofía analítica al movimiento filosófico propagado por la Escuela de Oxford, según el cual la tarea de los filósofos consiste en un análisis lingüístico. El profesor John Wisdom distingue en este campo el análisis material, el análisis formal y el análisis filosófico[15]. El análisis material se limitará a explicar uno u otro de los términos utilizados: "A es hijo de B", significa que "A es hijo o hija de B". El análisis formal pondrá en evidencia la estructura lógica de las proposiciones, tal como el análisis bien conocido de Bertrand Russell, que tiende a mostrar que la frase: "El rey de Francia es calvo", será equivalente a: "hay un ser y solo uno que es rey de Francia, y él es calvo". Mientras que estas dos primeras formas de análisis serían de naturaleza lingüística o lógica, el análisis filosófico iría de lo complejo a lo simple, hacia los elementos últimos, trátese de hechos fundamentales o de datos sensoriales.

L. S. Stebbing lo ha calificado de direccional[16]. Pero si nos colocamos en el punto de vista de la argumentación y no en un punto de vista ontológico, se notará que todo análisis es direccional, pues se propone hacer que ciertas expresiones sean intercambiables, conduciendo al auditor hacia concepciones conformes a la idea que de él se hace el orador y excluyendo las interpretaciones diferentes que podrían darse a los enunciados que se analizan. Se sabe que el análisis de Russell ha sido combatido por Strawson quien ha insistido en los presupuestos patentes en el uso de un lenguaje natural, y que el análisis de Russell trata de escamotear. En efecto, según su análisis, la proposición: "El rey de Francia es calvo", es falsa, si no hay rey de Fran-

15. J. Wisdom, "Logical Constructions" en *Mind*, 1931 a 1933.

16. Cf. L. S. Stebbing, "The method of analysis in metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXIII, 1922-1923.

cia en el momento en que se pronuncia la frase, mientras que para Strawson, en estas condiciones, la proposición no es falsa sino que carece de aplicación ("The question does not arise")[17]. De la misma manera, el análisis direccional se sirve de una argumentación cuasilógica para reducir una expresión compleja a sus últimos elementos ontológicos, de los que el orador se siente seguro, considerando como despreciables todos los aspectos por los cuales el enunciado podría diferir de los elementos últimos a los cuales los reduce el análisis.

Por medio de técnicas filosóficas diferentes, el análisis conduce a las mismas consecuencias argumentativas que la definición.

El análisis, tanto como la definición, podrá pretender tener un *status* diferente del argumento cuasilógico. Mientras que la definición, para escapar a la controversia, se presenta como arbitraria, el análisis se presenta como evidente y necesario. Podríamos en este caso hacerle el reproche opuesto, a saber, que no nos enseña nada nuevo, ¿en este caso carecería de interés, porque es simplemente *tautológico*? Él no haría sino retomar en otros términos, es decir, recurriendo a una definición, el contenido de la proposición analizada. El carácter tautológico del análisis, es así solidario con el *status* no controvertido de la definición.

Algunas expresiones, tales como: "los negocios son los negocios", "un centavo es un centavo", se presentan literalmente como tautologías indiscutibles. En realidad no se trata sino de *tautologías aparentes*: mientras que se presentan como el enunciado de una identidad, todos aquellos que lo interpretan se esfuerzan por volver estos enunciados suficientemente interesantes como para que merezcan

17. Cf. P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen, 1952, cap. 6, III, §7.

ser comunicados, y por consiguiente, se esfuerzan por diferenciar los términos que allí se encuentran identificados.

Como para la contradicción, transformada por la interpretación en una contradicción aparente, se transformará la tautología en aparente dando a los dos términos un sentido diferente: "pero sería falso creer que el sentido exacto de éstos sea fijo *a priori*, y, sobre todo, que la relación entre los términos sea siempre la misma. La fórmula de identidad nos pone en la vía de una diferencia, pero no especifica sobre qué punto debemos fijar nuestra atención"[18].

Es quien lee o escucha tal enunciado, el que debe interpretarlo cada vez de la manera más apropiada, como en este bello ejemplo que nos cuenta Jouhandeau: "cuando veo todo lo que veo, pienso lo que pienso"[19].

Varias figuras de la retórica recurren a la tautología y a la contradicción aparente, para obligar a darle diversos sentidos a una misma palabra[20].

3. La regla de justicia y la reciprocidad

Según la definición de Leibniz, dos seres *a* y *b* son idénticos, si toda afirmación referente a uno de estos seres es equivalente a una afirmación referente al otro. Resulta de ello que será racional tratar de la misma manera a los seres idénticos, pues no existe ninguna razón para tratarlos de manera diferente.

El principio que considera como intercambiable a dos seres idénticos puede ser tanto más fácilmente admitido, cuanto que no es del todo seguro que pueda ser aplicado

---

18. Cf. *T. A.*, pág. 293.

19. M. Jouhandeau, *Les Ana de Madame Apremont*, Gallimard, 1954, pág. 61, cf. también Ch. Perelman, "Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques", *Logique et Analyse*, 1974, pág. 244.

20. Cf. *T. A.*, págs. 292-294 y 590.

alguna vez. ¿Hay seres idénticos? El lógico alemán Frege pudo demostrar que no se identifican nunca dos seres diferentes, sino únicamente dos maneras diferentes de designar a un mismo ser: mostrando que la estrella de la mañana es idéntica a la estrella de la tarde, se probó que estas expresiones diferentes designan el mismo y único cuerpo celeste[21]. Pero entonces el problema que se plantea en la práctica es el de saber en qué caso es racional o justo tratar de la misma manera a dos seres, o a dos situaciones que difieren, pero que asimilamos una a otra. Se trata entonces no de identificación completa, sino parcial, justificada por el hecho de que las diferencias se consideran despreciables, mientras que las semejanzas se consideran esenciales.

Lo que es despreciable o no depende del fin que se persigue. En efecto, cuando se trata de establecer correlaciones entre fenómenos, de manera que se pueda prever con una probabilidad suficiente que un fenómeno del tipo *a* será acompañado o seguido por un fenómeno del tipo *b*, es la experiencia, eventualmente explicada por una teoría, la que permitirá determinar cuáles aspectos del fenómeno se pueden despreciar, elaborando clasificaciones, buscando regularidades o leyes naturales.

Al contrario, cuando se trata de elaborar reglas de conducta que determinan cuáles son las obligaciones que deseamos imponer a todos los individuos que se encuentran en cierta situación, cuáles son las obligaciones que uno tiene con relación a ellos, en otros términos, cuando se trata de leyes normativas y no simplemente descriptivas, el carácter esencial o despreciable de una u otra de sus propiedades, depende de los fines que la regla instaurada se

21. Cf. G. Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophische Kritic*, 1892, vol. 100, págs. 25-50. Cf. también Ch. Perelman, *Droit, morale et philosophie*, págs. 13-14.

propone perseguir. El principio admitido generalmente de la igualdad ante la ley, significa que *todos* los seres que poseen las propiedades exigidas por la ley, serán tratados de la misma manera, es decir de la manera determinada por la ley.

Este principio es la expresión de una regla de justicia de naturaleza puramente formal, según la cual "los seres de una misma categoría esencial, deben ser tratados de la misma manera"[22]. El hecho de seguir precedentes, en ausencia de razones importantes para separarse de ellos, no es sino una aplicación de esta regla de justicia. Esta no es, por otra parte, sino la expresión de un principio de inercia, según el cual encontramos razonable reaccionar de la misma manera como anteriormente en situaciones análogas, si no hemos tenido razones para cambiar. Es así como nacen costumbres que dan un valor normativo a una manera de obrar habitual.

Se considera normalmente injusta, porque tiene la marca de la parcialidad, a una manera de obrar que se desarrolla de manera diferente con relación a dos situaciones asimilables entre sí.

He aquí un ejemplo de utilización argumentativa de la regla de justicia en una arenga de Demóstenes:

> ¿Pretenderían, por casualidad, que una convención, si es contraria a nuestra ciudad es válida, mientras que si ella les sirve de garantía, ellos rehúsan reconocerla? ¿Es esto lo que os parece justo?[23].

La regla de justicia y el recurso al precedente que resulta de ella, pueden ser objeto de dos críticas.

---

22. Cf. Ch. Perelman, "De la justice" en *Justice et raison*, *op. cit.*, pág. 20, y "La règle de la justice", *ibid.*, págs. 224-233.

23. Demóstenes, *Harangues*, t. II, "Sobre el tratado con Alejandro", §18, París, 1925.

La primera discute la asimilación entre sí de dos situaciones esencialmente diferentes. He aquí un pasaje en el que el autor rumano C.V. Gheorghiu parece rebelarse contra el tratamiento igual a los prisioneros:

> Estas fracciones de hombre que no tienen más que trozos de carne, reciben la misma cantidad de alimento que los prisioneros en perfecta posesión de sus cuerpos. Es una gran injusticia. Propongo que estos prisioneros reciban raciones alimenticias proporcionales a la cantidad de cuerpo que poseen aún[24].

El humor macabro de Gheorghiu se rebela contra la desindividualización de los hombres por su inserción en categorías administrativas variadas. Su ironía sugiere la introducción de nuevas categorías administrativas y trata de producir un efecto de repulsión con relación a este desprecio extremo de la persona humana. Pero no se razonaría de otra manera si uno se esfuerza seriamente en reemplazar una categoría esencial por otra, sugiriendo por ejemplo, tratar a los hombres no según sus obras, sino según sus necesidades.

La segunda crítica se refiere al tratamiento que debe darse a dos situaciones que se asimilan una a otra.

Es así como Locke se sorprende de que no se deje a cada uno el cuidado de buscar a su manera la salvación de su alma, mientras que se les permite gobernar como quieran su patrimonio[25]; él quisiera que se aplique el mismo liberalismo en materia religiosa como en materia civil. Pero hoy, cuando se reglamenta cada vez la economía, la asimilación podría producir el efecto opuesto y conduciría, en el do-

---

24. V. Virgil Gheorghiu, *La vingt-cinquième heure*, París, 1948, pág. 274.

25. Locke, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, Oxford, 1948, pág. 136.

minio de la conciencia, a la intervención creciente de los poderes públicos, por analogía con lo que sucede en el dominio económico.

El argumento de reciprocidad es el que asimila entre sí a dos seres o dos situaciones, mostrando que los términos correlativos en una relación deben ser tratados de la misma manera.

En lógica formal los términos *a* y *b* –antecedente y consecuente– de una relación *R*, pueden ser invertidos sin inconveniente, si la relación es simétrica: mostrando que esta simetría es esencial, podrá pretenderse que es preciso asimilar los términos entre sí y que hay lugar de aplicarles la regla de justicia, que exige su tratamiento igual.

He aquí algunos ejemplos sacados de los antiguos y de los modernos: "lo que es honroso aprender, es honroso también enseñarlo"[26]; "si vender (los impuestos) no es vergonzoso para ustedes, comprarlos no lo es tampoco para nosotros"[27]. La Bruyère se sorprende de ver a "una masa de cristianos de uno y otro sexo que se reúnen ciertos días en una sala para aplaudir a una tropa de excomulgados, que no lo son sino por el placer que dan"[28]. De la misma manera, un vagabundo se indigna: "No llego a comprender cómo la mendicidad puede ser un delito en una sociedad donde la caridad es una virtud"[29].

La regla de oro, bajo varias de sus formas, resulta de la aplicación de la regla de justicia a situaciones que uno pretende que son simétricas:

> No hagas a otro lo que no quieras que él te haga.

Isócrates alaba a los ateniense cuando escribe:

---

26. Quintiliano, *Institution oratoire*, vol. v, cap. x, §78.
27. Aristóteles, *Retórica*, L. II, 1397a.
28. La Bruyère, "Caractères". De "quelques usages", *op. cit.*, pág. 482.
29. Cf. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 199.

Ellos exigían de sí mismos para sus inferiores los mismos sentimientos que pedían a sus superiores[30].

La aplicación del argumento de reciprocidad, por la inversión de situaciones que opera, puede hacernos reflexionar sobre la extrañeza de nuestras propias costumbres, mientras que nosotros las consideramos como normales porque estamos habituados a ellas. De allí el efecto educativo de las narraciones, tales como las *Cartas Persas* de Montesquieu, donde éste nos invita a mirar nuestras instituciones y nuestras costumbres con ojos de extranjero. Me acuerdo de una tira cómica donde, delante de su amo que toma un baño en la bañera, un gato le dice a otro: "¿por qué no pueden lamerse como todo el mundo?".

El recurso al argumento de reciprocidad se vuelve francamente cómico y aun escandaloso, cuando la asimilación de las situaciones olvida las diferencias esenciales.

En Surate, un inglés destapa una botella de cerveza que espumea abundantemente. A un hindú que se sorprende de ello, él le pregunta qué es lo que le parece extraño. Lo que me parece extraño no es lo que sale de la botella –responde el hindú–, sino la manera como ustedes pudieron meter todo eso allí[31].

L. Sterne, que deriva buen número de efectos cómicos de la parodia de la argumentación, recuerda este pequeño diálogo:

–Eh, –exclama Kysarsius, ¿quién ha tenido alguna vez la idea de acostarse con su abuela?

–Este jovencito –replicó Yorick– que no sólo tuvo la idea,

30. Isócrates, *Discours*, t. II, Panégyrique d'Athènes, §81.
31. Cf. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 200.

sino que aun así la justificó delante de su padre, basándose en la ley del Talión: "usted se acuesta –le dice él– con mi madre, ¿por qué no me acostaría yo con la vuestra?"[32]

La Ley del Talión que aplica a los castigos la misma regla de justicia que la regla de oro aplica a la conducta moral, es inaplicable cuando la simetría invocada es sólo aparente, sea a causa de la intervención de un fenómeno natural, de una relación familiar o de una actitud personal, que impiden la asimilación de situaciones, como en estas palabras recogidas por Jouhandeau:

Lévy, si hubiera sabido que érais tan rico, no os amo; pero sóis vos, en lugar de Raymond, quien me habrías desposado y os habría engañado con él, hasta el día en que a fuerza de robaros, cuando habríamos podido ser felices, juntos sin vos, os habría dejado; pero todo ha sucedido al contrario: yo soy su mujer y aunque hubiérais sido aún más rico, ni por oro ni por plata, a mi Raymond no lo engañaría con vos[33].

En ciertos casos uno se pregunta si la asimilación es válida o no. ¿Cuál es la fuerza persuasiva de este pensamiento de Montaigne?: "Es locura igual llorar porque dentro de cien años no viviremos, que llorar porque no vivíamos hace cien años"[34].

¿Es preciso asimilar el período en el que uno está muerto a aquel en el que aún no se había nacido? ¿Es preciso considerar que, igualmente, los seres que han nacido deben necesariamente morir y sacar la conclusión de que la inmortalidad de los dioses es una idea incompatible con el hecho que han nacido para venir al mundo?

---

32. L. Sterne, *Vie et opinions de Tristram Shandy*, trad. de Mauron, 1945, pág. 272.

33. M. Jouhandeau, *Un monde*, París, 1950, pág. 25.

34. Montaigne, *Essais*, L. I, cap. XX, Pléiade, pág. 105.

Estos ejemplos y tantos otros en los que se aplica el argumento de reciprocidad a lo real, testimonian el aspecto cuasilógico del razonamiento que utiliza la regla de justicia en situaciones consideradas como simétricas.

4. Argumentos de transitividad, de inclusión y de división

Se entiende por transitividad la propiedad formal de una relación que permite pasar de la afirmación de que ella existe entre un término y un segundo, entre este segundo término y un tercero, a la conclusión de que se da entre el primer término y el tercero. Esta propiedad caracteriza a relaciones tales como: "igual a", "incluido en", "más grande que". La relación *a R c* es siempre verdadera cuando son verdaderas las premisas *a R b* y *b R c*.

Pero hay casos en que la transitividad se proclama sin estar siempre garantizada: "los amigos de mis amigos son mis amigos", afirma una transitividad argumentativa, que podría ser contradicha por la experiencia; quien proclama este adagio, podría defenderlo a pesar de los casos invalidantes, afirmando que no vale sino para los *verdaderos* amigos: definiendo "la verdadera amistad" como transitiva, se ha transformado el adagio en una proposición analítica, que ninguna experiencia podría refutar.

El silogismo afirma la transitividad de la relación de inclusión o de implicación. Cuando estas relaciones se definen en un sistema formal, la transitividad no plantea ninguna duda. Pero, ¿será lo mismo en el caso del *sorites* chino, donde el miembro de la frase que constituye la segunda parte de una proposición se retoma al comienzo de la siguiente, buscando cada vez el medio adaptado al fin buscado?

He aquí un ejemplo bien conocido de *Ta Hio*:

> Los antiguos que querían desempeñar con inteligencia su papel educador en todo el país, primero ponían orden en su principado; queriendo poner orden en su principado, primero regulaban su vida familiar; queriendo regular su vida familiar, cultivaban primero su persona; deseando cultivar su persona, primero rectificaban su corazón; queriendo rectificar su corazón, buscaban la sinceridad en sus pensamientos; buseando la sinceridad en sus pensamientos, se aplicaban primero a la ciencia perfecta. Esta ciencia perfecta consiste en adquirir el sentido de las realidades[35].

¿Este paso de consecuencia a condición, que invertido daría el paso simétrico de condiciones a la consecuencia, presenta, bajo la forma de un entimema, una transitividad constrictiva o una argumentación que debe sólo a la forma adoptada un valor de implicación? Estamos en todo caso lejos de la transitividad formal, en la cual se deriva la existencia de una propiedad común a todos los elementos ligados por ella.

La inclusión de la parte en el todo permite decir que el todo es más grande que cada una de sus partes; lo que es una verdad demostrable en aritmética y en geometría, se vuelve argumento cuasilógico, si se sacan consecuencias de este tipo: "el todo vale más que una parte", o "lo que no le está permitido al todo, no le está permitido a la parte", "quien puede lo más, puede lo menos", donde "lo menos" se considera como una parte del todo, que es "lo más".

He aquí como Locke utiliza de una manera implícita ese tipo de argumento:

> Nada de lo que está prohibido por la ley a toda iglesia, no puede, por ningún derecho eclesiástico, volverse legal para ninguno de sus miembros[36].

---

35. Cf. T. A., págs. 310-311.
36. Locke, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter*

Encontramos un razonamiento análogo según el cual es racional subordinar la parte al todo, en Jankélévitch:

> La economía opera según la sucesión, como la diplomacia según la coexistencia, y como ésta determina el sacrificio de la parte al todo, del interés local al interés total, así, por sus arreglos temporales, aquélla determina el sacrificio del presente al futuro y del instante fugitivo a la duración más larga posible. ¿Puedes tú querer sin absurdo, que el placer de un segundo comprometa los intereses superiores de toda una vida?[37]

Esta subordinación de la parte al todo es obvia si las diversas partes son homogéneas, pero, ¿si la *presencia* del presente y de lo actual le diera una superioridad sobre todo porvenir, el cual no es sino posible?

¿Se puede pretender siempre que quien pueda lo más, puede lo menos? Si esta afirmación expresara una verdad formal, sería inconcebible que uno pudiera oponerse a ella. Ahora bien, tenemos un excelente ejemplo de lo contrario en la célebre Ley Vandervelde, votada en Bélgica después de la Primera Guerra Mundial. Por iniciativa del gran líder socialista, ella permitía la venta a cada uno de dos litros de alcohol por lo menos, mientras que prohibía la venta de cantidades menores; aunque paradójica, esta ley contribuyó eficazmente a combatir el alcoholismo en el medio obrero, que era el fin buscado por su autor.

Es normal considerar a las especies como subdivisiones o partes del género. De allí, a trasponer los razonamientos que se refieren al todo y sus partes en razonamientos relativos a las relaciones entre el género y las especies, no hay sino un paso que se da rápidamente. Lo más frecuente en este tipo de argumentos no es concluir la superioridad del

---

Concerning Toleration, *op. cit.*, 135.

37. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, *op. cit.*, pág. 19.

género sobre la especie, sino que más bien se razona sobre las especies para concluir sobre el género o sobre una especie aún no examinada: "para poder afirmar alguna cosa sobre el género, es preciso que esto se confirme en una de las especies; lo que no hace parte de ninguna especie, no hace parte del género"[38].

Este tipo de razonamiento nos recuerda los argumentos por división a los cuales se ha hecho alusión más arriba, pero mientras que exista un acuerdo previo sobre las especies que constituyen el género, la división se puede instituir libremente, lo que permite efectos inesperados:

> –¿Tuvo usted buen tiempo en vacaciones?
> –Oh sí, en un mes no llovió sino dos veces.
> –¿No más?
> –No. Una vez durante ocho días y la otra durante tres semanas[39].

El argumento por división, cuya utilización puede servirnos no sólo de medio de prueba, sino también como medio para crear la presencia por la enumeración de las partes (consúltese la amplificación vista más arriba), está a la base del dilema, así como de razonamientos *a pari* y *a contrario*.

En el dilema se examinan dos eventualidades para concluir que ambas conducen a una consecuencia desagradable:

> Si alguien que profesa ser el ministro de la palabra de Dios, el predicador del evangelio de la paz, enseña lo contrario: o bien no comprende, o bien descuida los deberes de su vocación, y deberá dar cuenta de esto un día al príncipe de la paz[40].

---

38. *T. A.*, pág. 208.
39. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 208.
40. Locke, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter*

Demóstenes reduce a un dilema la escogencia de los atenienses con relación a Filipo de Macedonia:

> En fin, atenienses, es una cosa que no debéis perder de vista: vosotros tenéis la escogencia hoy, entre esto y aquello: atacar a Filipo en su país o ser atacados por Filipo en el nuestro... ¿Mostrar qué diferencia hay entre hacer la guerra en su país y hacerla en el nuestro es acaso necesario?[41].

El dilema es constrictivo si se admite que la situación se reduce a una alternativa: no queda sino escoger la rama de la alternativa que constituye el menor mal.

La presentación de una situación bajo la forma de dilema tiende a menudo a probar la mala fe del adversario. He aquí como Herón de Villefosse, defensor de la autenticidad de la Tiara de Saïtapharnès, ataca al experto opuesto a esta tesis:

> Cuando M. Furtwängler encuentra o cree encontrar en un monumento antiguo una de las figuras o uno de los motivos de la tiara, declara por esta razón que la tiara es falsa; cuando no encuentra ejemplo del mismo motivo o de las mismas figuras..., declara igualmente que la tiara es falsa. Es un procedimiento de discusión completamente extraordinario[42].

Cuando uno no repara en matices y no señala todos los elementos que permiten concluir cada vez en la falsedad de la tiara, reduciendo todos los razonamientos a un dilema que conduce siempre a un mismo resultado, la argumentación del adversario se presenta como la expresión de

---

Concerning Toleration, pág. 136.

41. Demóstenes, *Harangues*, t. I, Première olynthienne, §25, 27.

42. Vayson De Prandennes, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, París, 1932, pág. 533.

una toma de partido completamente independiente de los resultados de un estudio sobre la tiara.

Hay casos en los que la presentación bajo la forma de dilema se vuelve inadmisible, esto es, cuando sus dos ramas conducen a un absurdo manifiesto. Sterne está muy contento cuando puede ridiculizar una u otra forma de argumentación. He aquí cómo presenta las reflexiones de los juristas de Estrasburgo acerca de la nariz de un extranjero:

> Verdadera –opinaron ellos–, una nariz tan monstruosa hubiera sido civilmente intolerable. Falsa, hubiera constituido una violación más grave, más imperdonable aun de los derechos de la sociedad, a quien trataba de engañar por su apariencia abusiva.
>
> La única objeción a este dilema, si probaba alguna cosa, era que la nariz del extranjero no era ni verdadera ni falsa[43].

La relación entre las partes y el todo, entre las especies y el género que las contiene, ha dado origen en derecho a dos clases de argumentos: el razonamiento *a pari* y *a contrario*. ¿Se puede pretender que lo que vale para una especie, vale para la otra? O por el contrario, ¿vamos a oponerlas? ¿Cuando una regla de derecho declara que los hijos pueden heredar de sus padres, quiere esto igualmente decir que vale para las hijas, o las excluye de la participación de la sucesión? Sólo el contexto puede dar la buena interpretación. Se sabe, por otra parte, que en la historia del derecho, una misma regla pudo en épocas diferentes recibir la primera interpretación, mientras que al comienzo es la segunda la que se admite. El hecho de que se pueda oscilar entre estos dos tipos de argumentos pone en claro lo que distingue la argumentación de la demostración for-

43. L. Sterne, *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, Cátedra, Madrid 1993, citado en *T. A.*, pág. 320.

mal. La aplicación del esquema argumentativo presupone una decisión referente a la importancia de las razones presentadas en favor de la asimilación o de la diferenciación de las dos especies de un mismo género en una situación dada.

5. Los pesos y medidas, y las probabilidades

La comparación constituye un argumento cuasilógico cuando no da lugar a una pesada o a una medida efectiva que utilice un sistema de pesas y medidas; pero el efecto persuasivo de tales comparaciones está constituido, sin embargo, por la idea subyacente de que se podría apoyar su juicio por una operación de control.

Al decir: "sus mejillas son rojas como manzanas", "es más rico que Creso", parece que expresamos un juicio controlable.

Cuando Cicerón afirma: "El crimen es el mismo por robar al Estado o hacer derroches contrarios al orden público"[44], acuerda el mismo peso a una acción que no cae bajo el rigor de la ley, que a un delito punible.

Mientras que en una pesada o una medida real, el patrón de medida es neutro e invariable, las comparaciones de toda especie sufren el contragolpe del término de comparación escogido, pues los dos términos, por la comparación misma, son reunidos en una misma clase y se vuelven por eso mismo más o menos homogéneos. Decir que un escritor es inferior a tal maestro reputado o que es superior a una nulidad patente, es expresar cada vez un juicio defendible pero que tienen alcances muy diferentes.

Este efecto no ha escapado a Bossuet, quien lo subraya expresamente: "...Los soberanos piadosos quieren que toda su gloria se borre en presencia de la de Dios, y, lejos

---

44. Cicerón, *De Oratore*, L. II, §172.

de ofenderse de que se disminuya su potencia desde esta perspectiva, saben que jamás se les reverencia de manera más profunda que cuando uno los disminuye de tal manera, comparándolos con Dios"[45].

Acercando entre sí dos términos muy alejados, se realza el término inferior pero se rebaja un poco el superior.

De allí la superioridad de lo que es incomparable, de lo que no se puede comparar sino consigo mismo, de lo que se considera *único*.

Plotino, después de haber observado la superioridad del Uno sobre cualquier otra realidad, pero temiendo la devaluación que resulta para él, agrega: "Separemos de Él toda cosa, no digamos ni siquiera que las cosas dependen de Él y que es libre,... no debe tener absolutamente ninguna relación con nada..."[46]

De manera análoga, La Bruyère, al ocuparse del valor de los grandes artistas, escribe:

> V... es un pintor, C... es un músico, y el autor de *Príamo* es un poeta, pero Mignard es Mignard, Lulli es Lulli, y Corneille es Corneille[47].

La comparación, acercando acciones diferentes, las sitúa en un cierto nivel admitido por los interlocutores; pero la revelación de una divergencia sobre el asunto no dejará de producir un efecto cómico:

> Una linda joven y una señora vieja y de mal genio esperan el bus. La segunda rehúsa con indignación un cigarrillo: "¿Fumar en la calle? Preferiría abrazar al primero que llega-

45. Bossuet, *Sermons*, t. II, "Sur l'ambition", *op. cit.*, pág. 395.
46. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, §34, citado en *T. A.*, pág. 329.
47. La Bruyère, *op. cit.*, pág. 118.

se". "Yo también, pero mientras llega podemos fumarnos uno", contesta la joven[48].

En la argumentación cuasilógica es raro que el término de comparación esté determinado de tal manera que se imponga. Como el recurso a este argumento busca menos informar que impresionar, la indicación de una magnitud numérica absoluta podrá ser menos eficaz para este efecto que la indicación de una magnitud relativa, pero siempre y cuando el término de comparación esté bien escogido. Para subrayar la inmensidad de un país, en París será más fácil decir que es nueve veces más grande que Francia, que indicar que cubre la mitad del Brasil.

El término de comparación puede servir de contraste. Es así como las descripciones entusiastas de una edad de oro o de un buen tiempo pasado sirven, sobre todo, para descalificar la edad y el país en que se vive.

A menudo, la comparación resulta de un sacrificio; éste mide el valor atribuido a lo que se quiere obtener o guardar; de ahí la importancia de los mártires como garantes de la fe.

Al pensamiento de Pascal: "No creo sino las historias cuyos testigos se harían degollar"[49], corresponde la afirmación de Calvino, que señala el poco afecto de los católicos a su religión, y opone a ella la determinación de los protestantes: "Nuestra confianza es diferente, ella no teme los terrores de la muerte, ni el juicio de Dios"[50].

La renuncia ascética permite valorizar el estado místico, argumento del que Plotino no tiene dudas en servirse: "Todo lo que a Él (a el alma) le producía placer antes –dignidad, poder, riqueza, belleza, ciencia–, todo esto ella lo

48. *T. A.*, págs. 329-330.

49. Pascal, *Pensées*, 397, *op. cit.*, pág. 932.

50. Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, 1988, pág. 8.

desprecia y dice: ¿lo diría si no hubiese encontrado bienes mejores?"[51].

Los confesores de la fe pueden ser humildes y carecer de reputación; su número suplirá a su falta de prestigio individual, como en la leyenda de las once mil vírgenes que acompañan a santa Úrsula.

En la argumentación por el sacrificio, en ausencia de una medida objetiva, no se juzgan las cosas sino por el precio que los hombres les atribuyen. ¿Constituye este precio una constante? Nada lo indica. El bien sacrificado puede ser objeto de una ambivalencia, como también el fin buscado: "Se rechaza violentamente aquello a lo cual se ha dado demasiado o nos apegamos a ello con una especie de desesperación"[52].

El sacrificio inútil, que no ha tenido ningún resultado, tiende a devaluar lo que ha sido sacrificado de esta manera. Los soldados caídos después del rechazo de una ofensiva eran designados por sus camaradas de combate como "aquellos que precisan volver a comenzar"[53].

El argumento por el sacrificio se volverá cómico si mide otra cosa que lo que interesa al interlocutor.

El empleador interroga a un candidato para un puesto y se sorprende:

–Usted pide un salario muy elevado para un hombre sin experiencia.

–El trabajo es tanto más difícil cuando uno no sabe cómo hacerlo[54].

---

51. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, §34.

52. S. Weil, *L'enracinement*, París, Gallimard, 1949, pág. 114.

53. J. Paulhan, *Le Guerrier appliqué*, París, Gallimard, 1930, pág. 133.

54. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 219.

A los argumentos cuasilógicos o cuasimatemáticos se pueden aproximar todos aquellos que se refieren a probabilidades no calculables, o por lo menos a ideas subyacentes al cálculo de probabilidades.

He aquí dos razonamientos fundados sobre la idea de que la probabilidad de una mejor escogencia aumenta con el número de soluciones entre las cuales es preciso escoger. Isócrates aconseja admitir a los jóvenes en las asambleas deliberantes:

> Puesto que la cualidad de nuestros juicios difiere, no por el número de nuestros años, sino en razón de los temperamentos y de nuestra facultad de aplicación, ¿por qué no hacer obligatorio el llamado a la experiencia de las dos generaciones, para que ustedes tengan la posibilidad de escoger entre todos los discursos sostenidos los consejos más útiles?[55].

Es también el argumento utilizado por Locke para oponerse a la tiranía de los príncipes en materia religiosa:

> Si no hay sino una verdad, un camino para ir al cielo, qué esperanzas hay de que mucha gente será conducida allí, si no tienen sino la religión del príncipe y se ponen en la obligación de abandonar la luz de su propia razón... el estrecho camino se disminuiría aún más; sólo un país estaría en lo verdadero[56].

En los dos casos se pretende que es preciso preferir las combinaciones que nos dan el mayor número de opciones: se reduce el problema de la participación en las asambleas

---

55. Isócrates, *Discours*, t. II, Archidamos, §4.

56. Locke *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, pág. 128.

deliberantes, así como el de la libertad religiosa, a uno solo de sus aspectos, la probabilidad más o menos grande de llegar al resultado esperado.

Considerando nuestra vida como una apuesta finita comparada con la salud eterna, la infinidad de vida infinitamente feliz por ganar, la apuesta de Pascal nos invita a jugar, pues en este juego las posibilidades están de nuestro lado: "...Todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre; y sin embargo, él arriesga ciertamente lo finito, para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón... Pero la incertidumbre de ganar es proporcional a la certidumbre de lo que se arriesga, según la proporción de los riesgos de ganancia y de pérdida... nuestra proposición es de una fuerza infinita cuando hay lo finito por arriesgar, en un juego en que hay tales riesgos de ganancia como de pérdida, y lo infinito por ganar."[57]

Leibniz y Bentham han querido aplicar las probabilidades a la apreciación del valor de las pruebas y de los testimonios, y los jesuitas en su casuística, a su manera, han recurrido al *probabilismo*.

Todas estas técnicas suponen la reducción de un problema a uno solo de sus aspectos, no calculable, pero apreciable en términos de frecuencia. Pero esta reducción puede implicar el olvido de otros aspectos, quizás esenciales, y Pascal no ha dejado de subrayarlo en sus *Provinciales*.

A causa de los inconvenientes de la reducción a lo formal y a lo cuantitativo, es raro que los argumentos cuasilógicos puedan por sí solos producir la convicción: ellos deberán ser completados por argumentos basados sobre la estructura de lo real.

57. Pascal, *Pensées*, 451, *op. cit.*, págs. 955-956.

CAPÍTULO VIII

Los argumentos basados sobre la estructura de lo real

Cuando dos elementos de lo real están asociados entre sí, en un nexo reconocido, es posible fundar sobre este nexo una argumentación que permita pasar de lo que se admite a lo que uno quiere hacer admitir.

Hemos visto cómo Bossuet, arguyendo a partir de la solidaridad tradicional en la iglesia entre el altar y el púlpito, se esfuerza por obtener de los fieles el mismo respeto para la palabra de Dios que aquel que ellos testimonian en la comunión por el cuerpo del hijo de Dios.

Las estructuras invocadas habitualmente son de otra naturaleza: la mayor parte de los argumentos fundados sobre lo real apelan a nexos de sucesión[1], tales como la relación de causa a efecto, o a nexos de coexistencia[2], tales como la relación entre la persona y sus actos.

Se trata de dos maneras diferentes de estructurar lo real. En los nexos de sucesión son fenómenos del mismo nivel los que se ponen en relación, mientras que, en los basados en los nexos de coexistencia, la argumentación se apoya sobre términos de nivel desigual, tales como la esencia y sus manifestaciones.

1. Los nexos de sucesión

A partir de la afirmación de un nexo causal entre fenómenos, la argumentación puede dirigirse hacia la búsque-

1. *T. A.*, págs. 354-394.
2. *Ibid.*, págs. 394-445.

da de las causas, hacia la determinación de los efectos y hacia la apreciación de un hecho por sus consecuencias. Cuando se trata de actos intencionales, la determinación de la causa se acompaña de la del motivo que ha incitado a realizar el acto.

La argumentación desarrollada sirve para dar cuenta de un fenómeno, para explicarlo, a veces para orientar las investigaciones.

El descubrimiento de un cadáver suscita una serie de preguntas: ¿se trata de una muerte natural o de un crimen?, y en este último caso, ¿quién ha podido producirlo? ¿Quién tuvo interés en matar a la víctima? Entre los sospechosos, ¿quién es el que ha tenido el deseo y la posibilidad de obrar?, ¿las presunciones de que se dispone son precisas y concordantes?, ¿en qué medida explican el desarrollo de los acontecimientos?, ¿otras hipótesis no serían también más aceptables?.

Observemos con relación a este punto que el mismo tipo de razonamiento servirá también, tanto en una deliberación íntima, como en una argumentación para uso de otro. Esta última no será eficaz, a menos que exista entre los interlocutores un acuerdo sobre los motivos posibles de una acción, sobre su pertinencia y su probabilidad en un contexto determinado.

Aquel que en un juego de azar gana un número de veces anormalmente alto puede ser sospechoso de hacer trampa, lo que hace su éxito más comprensible. Si varios testigos están de acuerdo, sin que se hayan puesto previamente de acuerdo, estaremos incitados a concluir que han asistido al mismo acontecimiento del cual atestiguan la realidad.

Admitiendo la existencia de correlaciones, de leyes naturales, del principio de que las mismas causas producen los mismos efectos, podremos llegar a constituir hipótesis

en un contexto determinado, controladas por medio de investigaciones apropiadas.

El argumento pragmático[3] es el que permite apreciar un hecho por sus consecuencias. Para Bentham, es incluso el único argumento válido cuando se trata de adoptar una norma:

> ¿Qué es dar una *buena* razón en materia de ley? Es alegar en pro o en contra de la ley los bienes o males que ella tiende a producir. ¿Qué es dar una *falsa razón*? Alegar en pro o en contra de una ley cualquier otra cosa que sus efectos, sea para bien o para mal[4].

El razonamiento por las consecuencias parece tan obvio que no tiene que ser justificado. Las consecuencias pueden ser observadas o previstas, seguras o presuntas. El razonamiento pragmático permite justificar incluso la conducta del supersticioso:

> Si somos trece en la mesa, si enciendo tres cigarrillos con una sola cerilla, estoy inquieto y no valgo nada. Si al contrario, exijo que seamos doce, o me niego a prender el tercer cigarrillo, entonces estoy seguro y recobro todas mis facultades. *Por consiguiente,* esta exigencia y este rechazo son legítimos y razonables[5].

El argumento pragmático, que parece reducir el valor de la causa al de sus consecuencias, da la impresión de que todos los valores son del mismo orden: es así como la ver-

---

3. Cf. Ch. Perelman, "L'argument pragmatique", en *Le champ de l'argumentation*, pág. 100 a 119, tanto como *T. A.* págs. 357-364.

4. Bentham, *Oeuvres*, t. I, *Principes de Legislation*, cap. XIII, pág. 39.

5. Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, Neuchâtell, Delachaux, 1948, pág. 121.

dad de una idea en el pragmatismo sólo puede ser juzgada por sus efectos. El fracaso de una empresa o de una existencia pueden, asimismo, servir de criterio de su irracionalidad o de su inautenticidad.

Max Scheler califica de fariseísmo a la concepción que identifica la moral con lo útil[6]. S. Weil se rebela igualmente contra los argumentos en favor del cristianismo y que se parecen a la publicidad del tipo: "antes de su uso y después de su uso". Ellos consisten en decir: "mirad cómo los hombres eran mediocres antes de Cristo"[7].

Las objeciones más graves contra el argumento pragmático derivan de las dificultades de su aplicación, pues ¿cómo detenerse en la cadena indefinida de las consecuencias de un acto y cómo imputar a una sola causa las consecuencias que resultan frecuentemente de un concurso de varios acontecimientos?

Esto lo ilustran las dificultades de toda clase que suscitan la aplicación del artículo 1382 del Código Civil, según el cual, "todo hecho cualquiera de un hombre que causa daño a otro lo obliga a repararlo". ¿Cuáles son las consecuencias que es preciso imputar a la falta? ¿En qué medida la falta debe considerarse como la única causa de los acontecimientos que se han sucedido en el encadenamiento de las causas y de sus efectos?

En la medida en que un acontecimiento presumiblemente ha producido efectos variados y en sentido contrario, la falta de Eva que incitó a Adán a desobedecer a Dios, lo que ha tenido por efecto privarlo del paraíso y de la inmortalidad, pero también de dar nacimiento a toda la humanidad, ¿es un bien o es un mal? Es para responder a esta objeción para lo que fue inventado el cálculo utilitarista

6. M. Scheler, *Le formalisme en éthique*, París, Gallimard, 1955, pág. 194.

7. Cf. Ch. Perelman, *L'argument pragmatique*, *op. cit.*, pág. 109.

que se propone reducir a un resultado cuantitativo, positivo o negativo, el conjunto de las consecuencias del acto sometido a apreciación. Las críticas suscitadas por el utilitarismo contra el uso del argumento pragmático serían válidas con una doble condición: que éste pretenda en cada caso ser capaz de reducir el conjunto de las consecuencias a un resultado objetivamente calculable, y que, por otra parte, excluya el recurso a argumentos de otro tipo. Esta doble pretensión, que es la del utilitarismo de Bentham, no es necesariamente la de todo uso del argumento pragmático, que podría no ver en este último sino un argumento importante, pero ciertamente no el único argumento admisible en una controversia.

La mejor prueba de que no es así se da por el mismo hecho de que una cadena causal será apreciada diversamente según que se la considere como una sucesión de causas o efectos, o gracias a la intervención del elemento intencional, como una relación de medios a un fin. El hecho de que un mismo acontecimiento pueda ser interpretado de una u otra manera puede dar lugar a efectos de estilo, tal como la *antítesis,* utilizada por Cicerón para oponer el fin a las consecuencias: "No es un exilio miserable el que tu iniquidad me ha infringido, sino un regreso glorioso el que ella me ha preparado"[8].

La oposición entre fines y consecuencias tendrá a veces un resultado inesperado, y aun cómico:

> Un rico heredero ha pagado con creces a sus gentes para que pongan un semblante digno en las exequias de su difunto padre. Pero he aquí que esta gente entre más se le paga por estar triste, más se pone contenta[9].

8. *T. A.*, pág. 368.

9. Cf. Ch. Lalo, *L'Esthétique du rire*, París, Flammarion, 1949, pág. 159.

Las consecuencias podrán ser diametralmente opuestas a los fines buscados, sobre todo cuando las actividades de varios no están coordinadas. Esto es lo que permitió a Anatole France comenzar *Thais* con esta fórmula llamativa: "En aquel tiempo el desierto estaba poblado de anacoretas"[10].

Observemos que algunos hechos no producen las consecuencias deseadas si son percibidos como medios para un fin, es decir, como *procedimientos*. Es esto lo que observó bien Proust: "Si un hombre sintiera no ser buscado por el mundo, le diría que no vaya a ninguna invitación, que viva encerrado en su cuarto y que no deje entrar allí a nadie, y entonces le harán cola delante de la puerta; o mejor no le diría, pues es una manera segura de ser buscado que no tiene éxito, como la de ser amado, es decir, si no se la ha adoptado por eso, si, por ejemplo, se guarda discreción en el cuarto porque se está gravemente enfermo, o se cree estarlo, o se tiene allí una amante encerrada, y se prefiere ella a todo el mundo"[11].

De la misma manera, los efectos oratorios cuando no parecen corresponder a una emoción sincera, cuando carecen de naturalidad, se descalifican como procedimientos, lo que no dejará de tener por consecuencia una apreciación peyorativa de la retórica.

El medio no posee sino un valor relativo, pues depende del valor acordado al fin, considerado como independiente. Pero sucede que los medios se transforman en fines, como en el caso de la avaricia o del amor: "Se ama ya cuando se adivina en la amada una fuente de felicidades inagotables, indeterminadas, desconocidas... Entonces, el amado es aún un medio, un medio único e imposible de reemplazar por fines innumerables e indeterminados... Se ama verda-

10. Cf. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 240.
11. *T. A.*, págs. 366-367.

deramente, se ama al amigo *por sí mismo*, como el avaro ama a su tesoro, cuando el fin ha dejado de ser considerado y es el medio el que se ha vuelto fin, cuando el valor del amado de relativo se ha vuelto absoluto"[12].

La transformación de un medio en fin y de un fin en medio coincide con su valorización o su desvalorización. Mientras que el coraje es indispensable para triunfar en la guerra, Isócrates hace de la guerra un medio indispensable para poner en evidencia este coraje:

> ...es algún Dios que ha producido esta guerra para admiración por su coraje, para impedir que tales naturalezas fuesen desconocidas y que terminasen su vida en la oscuridad[13].

No ver en la guerra sino un medio de revelar el coraje de los hombres puede lindar con lo ridículo; lo cómico estalla en esta publicidad imaginada por ciertas casas de pompas fúnebres, inspirada por las propagandas de aparatos fotográficos ("apriete el botón, nosotros hacemos el resto"): "basta morir, nosotros hacemos el resto"[14]. Más allá de cierto límite, el uso de una técnica de argumentación, en lugar de persuadir provoca la risa.

¿Dónde se sitúa este límite? Es preciso que la desproporción entre los valores considerados como fin y como medio sea tal, que no se pueda tomar en serio la sugerencia presentada irónicamente, como la de J. Swift que preconiza un medio infalible para que los niños de los pobres no sean una carga ni para sus padres ni para su país: proponía simplemente usarlos para darles un alimento suplementario a los adultos. Después de las horribles experiencias de

---

12. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, París, 1927, págs. 55-56.

13. Isócrates, *Discours*, t. II, "Panegírico de Atenas", §84.

14. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 240.

la última guerra, esta misma sugerencia leída a los niños de las escuelas no pareció cómica sino macabra[15].

En una película, ya antigua, una prostituta trataba de dejar su oficio casándose con un hombre que dirigía una empresa de transporte en camiones; el chulo preguntó al camionero cómo trataría él a alguien que le robase alguno de sus camiones. Él debía esperar un tratamiento análogo por parte de aquel a quien quitaba sus medios de subsistencia. La transformación de un ser humano en medio provoca, según el caso, la risa o la indignación. En otro contexto puede parecer perfectamente normal.

La relación "medio-fin" está a la base de ciertos argumentos tales como: el argumento del derroche, de lo superfluo y de lo decisivo.

La existencia de un medio eficaz que permite realizar un deseo, dará a este último una consistencia suficiente para transformarlo en fin. Bossuet compromete a los pecadores con la penitencia insistiendo sobre el hecho de que Dios les da por misericordia el medio de salvarse. El sacrificio de Jesús ha puesto a disposición de los fieles la posibilidad de hacer penitencia; su impenitencia agrava el dolor de la Virgen y hace que el sacrificio de su hijo sea inútil: en lugar de dar un medio de salvación a los hombres, esta muerte se vuelve derroche. Es una forma de razonamiento frecuentemente utilizada por Bossuet en sus *Sermones*[16].

Para evitar el derroche de esfuerzos hechos para alcanzar algún fin, continuaremos obrando en el mismo sentido. Este argumento servirá igualmente para incitar a aquellos que tienen dotes especiales, un saber y una competencia excepcionales, para que no los derrochen.

Mientras que lo que es superfluo es por este mismo he-

15. *Ibid.*, pág. 242.

16. Cf. Bossuet, *Sermons*, vol. II, "Sur la Compassion de la Sainte Vierge", pág. 645; "Sur la pénitence", pág. 72.

cho devaluado, lo que es decisivo gana en importancia: "La acción que, dadas las circunstancias, podrá tener pleno alcance, que no deberá ser considerada como un derroche, será por esto mismo valorizada, lo que milita en favor de su realización"[17].

Cuando entre las tesis admitidas por el auditorio y las defendidas por el orador hay una distancia muy grande para poder ser franqueada de una sola vez, se aconseja dividir la dificultad y llegar al mismo resultado gradualmente: en lugar de ir de A a D, se propone llevar al interlocutor primero a B, de allí a C y por fin a D: es el procedimiento de las etapas.

Para precaverse contra esta técnica, el adversario se valdrá del argumento de dirección, que previendo los desarrollos futuros, se opone al primer paso por temor a que conduzca por una "vía enjabonada" que ya no permita detenerse en el camino, y que de abandono en abandono llegará a la capitulación total.

Esta concepción dinámica de la argumentación introduce en el proceso una nueva ambigüedad: quien argumenta con el fin de pasar de A a B ¿se contentará con el cambio efectuado o lo considerará como una etapa en cierta dirección? Observemos con relación a esto que el cambio propuesto puede dar lugar no a un tránsito más fácil hacia C y luego a D, sino a la generalización del tránsito de A a B, por la técnica del precedente. En efecto, gracias a esta técnica, toda decisión puede ser considerada como un precedente que facilitará en el porvenir el tránsito de A a B. A esta técnica se opone el temor del precedente que, como argumento de dirección, impide adoptar una solución, aceptable si fuera excepcional, pero de la que no se aceptaría su generalización.

Desde este momento, la discusión podrá comenzar so-

17. *T. A.*, pág. 378.

bre el alcance de una decisión, la posibilidad de detenerse en la etapa indicada o de considerar la medida como un desarrollo único en su género.

Cuando es el orador quien propone el tránsito inmediato de A a D, su adversario puede sugerir un compromiso, el tránsito a B, presentando esta medida como una etapa en la marcha gradual, con la esperanza de que no estaremos obligados a continuarla, o en todo caso, con la certidumbre de ganar tiempo antes de tener que aceptar la medida indeseable. Este procedimiento que Bentham clasifica entre los "sofismas dilatorios"[18], pero que no es más sofístico que las otras técnicas argumentativas, consiste en echarse el lastre, es decir, en aceptar sacrificios inevitables cuando uno no se encuentra en posición de fuerza. En este caso, quien quisiera obtener todo de una vez, alegará que lo que el adversario califica de marcha gradual, conduce de hecho "a querer separar lo que debería ser un todo, a hacer nula o ineficaz la medida, segmentándola"[19].

A esta técnica de la división corresponde, por otra parte, la oposición entre cambio cuantitativo y cualitativo. ¿En qué momento el cambio, en lugar de ser un cambio de grado, se vuelve un cambio de naturaleza? ¿En qué grado las contribuciones pueden ser asimiladas a la confiscación? ¿En qué momento la nacionalización de ramas enteras de la industria, transforma la economía de un país en una economía socializada? Toda la discusión a este respecto, no constituye sino una variante del procedimiento por etapas, donde cada etapa es de naturaleza cuantitativa y el resultado es un cambio cualitativo, un cambio de naturaleza.

El argumento de la superación sólo considera un valor; no es limitado por ningún otro que pueda obstaculizar el

18. *Ibid.*, pág. 381.

19. Bentham, *Oeuvres*, t. I, "Traité de Sophismes politiques", Bruxelles, 1840, pág. 463.

desarrollo desmesurado del valor que se exalta: él preconiza no considerar cada realización en el dominio considerado sino como una etapa en una progresión indefinida, pero es obvio que el adepto de un pluralismo de los valores observará que todo valor llevado hasta el límite conduce a incompatibilidad con otros valores a los que impide su realización. Una libertad infinita es incompatible tanto con lo real como con la existencia de varias libertades.

La idea de superación, al indicar una dirección de pensamiento, puede servir, gracias a la exageración, tanto a la *hipérbole* como a la *lítote*[20].

2. Los nexos de coexistencia

Mientras que los nexos de sucesión unen elementos de la misma naturaleza, tales como acontecimientos o fenómenos unidos por un lazo de causalidad, los nexos de coexistencia establecen un lazo entre realidades de desigual nivel de las cuales la una se presenta como la expresión o manifestación de la otra, tal como la relación de una persona y sus acciones, sus juicios o sus obras. Mientras que filosóficamente y de manera abstracta el nexo de coexistencia se simboliza por la relación entre acto y esencia, el prototipo de tal nexo es la relación que existe entre una persona y sus manifestaciones. Todo lo que se afirma de una persona se justifica por la manera como ésta se manifiesta, pero es la unidad y la estabilidad de la persona la que unifica el conjunto de sus actos. Es el carácter de la persona y las intenciones que se le atribuyen, los que darán un sentido y un alcance explicativo a su comportamiento.

Si la persona se constituye a partir de sus manifestaciones, éstas se interpretan en función de la idea que uno se

20. *T. A.*, págs. 390-394.

hace de la persona: la persona y sus actos están en constante interacción y es difícil decir cuál es el elemento que precede al otro. Mientras que en los nexos de sucesión la causa precede siempre al efecto, sabemos que filosóficamente la relación entre la persona y sus actos pudo elaborarse de dos maneras diametralmente opuestas: mientras que para Leibniz la mónada está dada de una vez y su existencia se desarrolla en el tiempo de una manera determinada por su naturaleza, para el existencialismo, la existencia precede a la esencia y la persona no se constituye sino en función de sus actos. La teoría de la argumentación no debe tomar posición en un debate ontológico, le basta constatar que la idea que uno se hace de la persona y la manera de comprender sus actos están en constante interacción.

Todo lo que se refiere a la estructura de la persona será considerado como esencial y dotado de una estabilidad que se podrá negar a lo que no es sino accidental y pasajero. "Todo argumento sobre la persona constata esta estabilidad: se la presume, interpretando el acto en función de la persona, se deplora que esta estabilidad no haya sido respetada, cuando se dirige a alguien el reproche de incoherencia o de cambio injustificado"[21].

La construcción de la persona le asegura cierta continuidad, ella se considera como responsable de sus actos pasados, que contribuyen a su reputación, a su mérito o a su demérito. Es a la persona la que se loa o se censura, a la que se recompensa o a la que se castiga.

Técnicas sociales como el lenguaje, la moral, el derecho y la religión, contribuirán a acentuar esta expresión de unidad y de estabilidad: la más notable de estas técnicas es la atribución de un nombre propio. Una calificación intemporal, el epíteto ("Carlo Magno el de la barba flore-

21. *T. A.*, pág. 395.

cida"), acentúan este aspecto inmutable del personaje independientemente de las contingencias. Este rasgo ha sido muy bien subrayado por Kenneth Burke, el crítico americano que mejor ha analizado el uso argumentativo de las técnicas literarias:

> Un héroe es en primer lugar un hombre que realiza cosas heroicas, y su "heroísmo" reside en sus actos, pero enseguida un héroe puede ser un hombre con potencialidades de acción heroica; los soldados que se van a la guerra son héroes en este sentido. Ahora bien, un hombre puede ser considerado como un héroe porque *ha realizado* actos heroicos, mientras que en su *estado* actual puede ser muy débil o muy viejo para realizarlo[22].

Pero al lado de esta estabilidad que fija a la persona, se insiste sobre su libertad, su espontaneidad, su capacidad de cambio, de adaptación, asimismo de conversión; por esto la persona se diferencia de un objeto. El existencialismo aun llegará hasta rehusarle una esencia, una naturaleza. Ésta no se fijará sino en el momento de su muerte.

Esto no impide que desde el punto de vista argumentativo, la persona sea el autor de sus actos, un ser durable alrededor del cual y con relación al cual se agrupará todo lo que se considera como sus manifestaciones.

Esta imagen ambigua de la persona y, en general todos los nexos de coexistencia construidos sobre este mismo modelo, es la que dará su especificidad a las ciencias humanas, concebidas como ciencias del espíritu, opuestas a las ciencias de la naturaleza. Es en derecho y en moral sobre todo, donde el nexo "acto-persona", con las nociones co-

22. *A Grammar of Motives*, New York, 1945, pág. 42, citado en *T. A.*, pág. 396.

rrelativas de responsabilidad, de imputabilidad y de constricción, desempeñan un papel característico[23].

¿Cómo influyen los actos en nuestra concepción de la persona? Ésta puede sufrir el contragolpe de todo acto nuevo, pues acordaremos a la persona una libertad, una capacidad de cambiar: mientras más se hunde una persona en la historia, más rígida se vuelve la imagen que de ella tenemos. Pero esta rigidez permanece siempre relativa: ella está a la merced de un cambio de perspectiva que atribuirá más importancia, para su estructuración, a ciertos actos olvidados antes y de los que se subrayará el carácter determinante. Puesto que, salvo cuando se trata de personas cuya naturaleza es dada *a priori*, tales como Dios o Satanás, las personas no son conocidas sino a través de sus manifestaciones, nuestra concepción humanista del derecho impide castigar a los hombres de una manera preventiva antes de que hayan cometido un delito: la libertad que se les atribuye prohíbe asimilarlos a un animal nocivo, a una serpiente venenosa, o a un perro rabioso. Todo acto se considera menos como el indicio de una naturaleza invariable que como una contribución a la construcción de la persona, que no se termina sino con su muerte.

El juicio que se da sobre la persona de otro, por reflejo puede recaer sobre la persona del juez. Si este último acusa a alguien, sin razón, de ligereza o parcialidad, podremos tacharlo a su vez de lo uno o de lo otro. Cuando se trata de apreciaciones fundadas sobre una interpretación a menudo muy controvertida, en ausencia de criterios indiscutibles, todo juicio puede ser devuelto contra quien lo emite. Según una leyenda oriental, un mago había convencido al rey de que los vestidos que él le daba no serían vistos sino por las personas de una moralidad irreprochable. Ningún

23. Cf. Ch. Perelman y Olbrechts-Tyteca, "Acte et personne dans l'argumentation", *Rhétorique et philosophie*, París, 1952, págs. 49-84.

cortesano osó decir en voz alta lo que veía por temor de desvelar su propia inmoralidad. El engaño del mago sólo se descubrió cuando un niño ingenuo preguntó por qué el rey estaba desnudo. La inocencia indiscutida del niño suprimió la relación establecida por el mago entre lo que se veía y la moralidad del sujeto.

Esta narración, que establece una interacción entre el carácter del sujeto y sus percepciones, lleva hasta el límite la interacción admitida frecuentemente entre el sujeto y sus apreciaciones, e infunde la sospecha sobre todas sus afirmaciones que no serían controlables.

Los actos pasados contribuyen a la buena o a la mala reputación de la gente. El buen renombre del que se goza se vuelve un capital que se ha incorporado a la persona, un activo que es legítimo utilizar en caso de necesidad. Aún más, crea un prejuicio favorable o desfavorable, pues es en el contexto formado por la persona donde se interpretarán todos sus actos, atribuyéndole una *intención* conforme a la idea que nos hacemos de ella.

Este fenómeno de interpretación permitió al psicólogo americano S. E. Asch criticar los métodos de sus colegas que habían constatado que la misma proposición se juzgaba de una manera favorable o desfavorable según que fuera atribuida a uno o a otro autor: ellos veían allí la influencia del prestigio que creían irracional. Asch mostró que éste no era el caso, pues el juicio se interpretaba de manera diferente según el contexto dado por la persona de su autor[24].

El caso más llamativo de interpretaciones divergentes se refiere a la actividad de las personas como Dios y Satanás, cuya conducta se juzga por anticipado de manera favorable o desfavorable. Mientras que ambos contribuyeron

24. S. E. Asch, "The Doctrine of Suggestion, Prestige and Imitation in Social Psychology", *Psychological Review*, vol. 55, 1948, págs. 250-276.

a producirle aflicciones de toda clase a Job, Calvino nos asegura que Dios obró bien y Satanás de manera reprochable porque sus intenciones eran diametralmente opuestas[25].

Es la intención que se esconde detrás de los actos lo que se vuelve esencial, es ella la que hay que buscar detrás de las manifestaciones exteriores de la persona, pues ella es la que les da su significación y alcance. De allí un doble juicio: el uno referente al acto mismo, el otro relativo al agente: "se habla no sin razón –escribe Lalande– de errores inteligentes (Descartes está lleno de ellos), de crímenes o de delitos honrosos, como san Vicente de Paul engañando para los pobres."[26]

La influencia de la persona sobre la manera de acoger sus actos se ejerce por intermedio del *prestigio,* que es la cualidad de aquellos que producen en los otros la propensión a imitarlos[27].

"El ejemplo de los grandes –escribe Gracián– es tan buen retórico que persuade hasta para las cosas más infames"[28]. Se imita su comportamiento y se adoptan sus opiniones. De allí la importancia del argumento de autoridad donde el prestigio de una persona o de un grupo de personas se utiliza para hacer admitir una tesis.

El argumento de autoridad *–argumentum ad verecundiam–* fue vivamente combatido en los medios científicos, porque fue utilizado ampliamente de manera abusiva para oponerse a toda novedad, a todo descubrimiento y a todo cambio, en la medida en que ellos se oponían a autoridades consideradas como infalibles.

Es claro que ninguna autoridad puede prevalecer frente

25. Cf. Calvino, *Institution de la religion chrétienne, op. cit,* L. I, Ch. XVIII, §1.

26. A. Lalande, *La raison et les normes,* París, 1948, pág. 196.

27. Cf. E. Dupréel, *Sociologie générale,* París, 1948, pág. 66.

28. *L'homme de cour,* Augsbourg, 1710, pág. 217.

a una verdad demostrable –un hecho siempre será superior a la autoridad del Lord Maire–, pero no es lo mismo cuando se trata de opiniones o de juicios de valor; lo más frecuente en una controversia no es que se discuta el argumento de autoridad, sino la autoridad invocada. Pascal, que se burla de las "gentes de condición", no duda en invocar la de san Agustín, y Calvino opone a la autoridad de la iglesia, la autoridad de los profetas.

Las autoridades que se invocan son muy variadas: a veces será la "opinión unánime" o la "opinión común", a veces ciertas categorías de hombres: "los sabios", "los filósofos", "los padres de la iglesia", "los profetas"; a veces la autoridad será impersonal: "la física", "la doctrina", "la religión", "la Biblia"; a veces se tratará de autoridades designadas especialmente[29].

El argumento de autoridad no tiene interés sino en la ausencia de prueba demostrativa. Él vendrá en apoyo de otros argumentos, y quien lo utiliza no dejará de valorar la autoridad que concuerda con su tesis, mientras que se devalúa la autoridad que sostiene la tesis del adversario. En el límite, la autoridad indiscutida es la autoridad divina. Es el argumento fundamental que justifica la sumisión a la palabra de Jesús:

> Un maestro (Jesús) en quien aparece tanta autoridad, aunque su doctrina sea oscura, merece bien que se crea en su palabra: *ipsum audite*... No busquemos las razones de las verdades que él nos enseña: toda la razón es que él habló[30].

Salvo cuando se trata de una autoridad absoluta, en el conflicto entre autoridades se necesita un criterio para escoger: el fundamento más invocado en nuestros días es la

---

29. *T. A.*, pág. 413.

30. Bossuet, *op. cit.*, vol. II, "Sur la soumission due à la parole de Jeus-Christ", págs. 117-121.

competencia, pero se conocen otros fundamentos, tales como la tradición, la antigüedad, la universalidad. La búsqueda de un fundamento nuevo se acompaña frecuentemente con el rechazo de las autoridades establecidas.

Un uso curioso del argumento de autoridad es aquel en el que la autoridad calificada muestra ser incapaz de comprender una afirmación, lo que lleva a la conclusión de que ésta es incomprensible, que nadie puede comprenderla[31].

Para evitar conflictos de competencia, el derecho hizo de la "competencia" una noción técnica. Es competente para juzgar un litigio el juez designado conforme a las reglas del procedimiento. Él es el que zanjará con autoridad, y la autoridad de la cosa juzgada puede ser asimilada a la verdad ante la cual todo el mundo deberá inclinarse.

La interacción de la persona y de sus actos, que es normal en toda argumentación, puede suprimirse o frenarse: en ciertos casos apartaremos la influencia de la persona sobre el acto, en otros la del acto sobre la persona.

Cuando se dispone de un medio para probar una verdad, para establecer un hecho de manera indiscutible, la cualidad de quien la afirma no modifica en nada el *status* de la afirmación. No es porque un criminal ha inventado la fórmula de un veneno por lo que podemos dudar del valor de su receta. (Al contrario, "un error, de hecho, sume a un hombre prudente en el ridículo", la interacción es reemplazada por una acción que va del acto hacia la persona).

Para obtener el efecto inverso, para poner la persona al abrigo, será preciso considerarla como perfecta, como divina. Todo lo que Dios hace o dice debe interpretarse en función de su perfección, nada podría oponérsele. Es lo que Leibniz subrayó en sus *Ensayos de Teodicea*:

31. Este oscuro pasaje se puede entender refiriéndonos a *T. A.*, págs. 415-416 (N del T).

> Lo que se puede oponer a la bondad y a la justicia de Dios no es sino apariencia, que sería fuerte contra un hombre, pero que se vuelve nula cuando se aplica a Dios, y cuando se la pone en la balanza con las demostraciones que nos aseguran la perfección infinita de sus atributos[32].

Las técnicas indicadas, que impiden la interacción en un sentido o en otro, pueden ser calificadas de técnicas de *ruptura*, pero éstas tienen muy rara vez la ocasión de manifestarse en la argumentación. Lo que es frecuente, al contrario, son las técnicas de *freno* que buscan no suprimir, sino restringir el alcance de un acto, su influencia sobre la imagen de la persona.

El papel del prejuicio o de la prevención favorable o desfavorable es mantener, en la medida de lo posible, la opinión que se tiene de la persona contra los actos que parecen a primera vista contradecirla. Se interpretará el acto conforme al prejuicio, de manera que se guarde una adecuación entre el acto así interpretado y la concepción que habíamos elaborado de la persona. Si la discordancia entre los dos es demasiado patente, se recurrirá a otras técnicas de freno para impedir una influencia muy grande del acto sobre el agente. Se consideran como despreciables los actos muy antiguos, aquellos actos infantiles o de adolescencia; o aquellos que se refieren a cierto dominio; o aquellos que son excepcionales porque han sido cometidos en un estado de embriaguez o por efecto de una fuerte emoción; o se responsabilizará al medio, a la mala educación, a las malas amistades.

Cuando es el acto o el juicio el que se quiere poner al abrigo de la idea que uno se hace de la persona, lo relacionaremos con otra fuente. Para que los sermones de los pre-

32. Leibniz, *Oeuvres*, ed. Gerhardt, vol. 6, *Essais de Théodicée*, pág. 74.

dicadores corrompidos sean escuchados con respeto, Bossuet retoma para su propósito una analogía de san Agustín:

> La zarza lleva un fruto que no le pertenece, pero que no es menos el fruto de la viña, aunque está apoyado sobre la zarza... No desdeñéis esta uva con pretexto de que la veis entre espinas, no rechacéis esta doctrina porque está rodeada de malas costumbres; ella no deja de tener origen en Dios...[33].

Al contrario, quien quiere atacar un testimonio o una apreciación tratará de establecer una solidaridad entre el agente y los actos, descalificando a aquel de quien emanan. Aristóteles aconseja en su *Retórica*, "acusar a nuestro turno a alguien que nos acusa, pues sería el absurdo mismo que el acusador fuese juzgado indigno de confianza y que sus palabras mereciesen confianza"[34].

Los ataques *ad personam* fueron aconsejados por teóricos de la antigüedad. En nuestros días, salvo cuando se trata de descalificar a un testigo extraviado, el recurso a tales procedimientos es mal visto. En todo caso, en las materias donde las técnicas de ruptura permiten separar el orador de su discurso, es difícil e ineficaz atacar al orador más que a la tesis que él defiende.

Cuando se trata no de hechos sino de opiniones, y sobre todo de apreciaciones, no sólo la persona del orador, sino también la función que ejerce, el papel que asume, influyen innegablemente en la manera como el auditorio acogerá sus palabras: las mismas observaciones pronunciadas por el abogado, el procurador o el juez se recibirán y comprenderán de maneras muy diferentes.

---

33. Bossuet, *op. cit.*, vol. II, "Sur les vaines excuses des pécheurs", París, Garnier, pág. 489.

34. *Retórica*, L. I, 141a.

Pero de manera inversa. los propósitos del orador dan de él una imagen cuya importancia no debe subestimarse: Aristóteles la considera, bajo el nombre de *ethos oratorio*, como uno de los tres componentes de la eficacia en la persuasión[35], siendo los otros dos el *logos* y el *pathos*, el llamado a la razón por medio de argumentos y los procedimientos retóricos que tratan de suscitar las pasiones del auditorio.

Sobre el modelo del nexo acto-persona, serán elaborados otros nexos de coexistencia, cuyo empleo es característico de las ciencias humanas. Cuando las ciencias históricas desplazaron su centro de interés de los individuos hacia los pueblos, los períodos, las instituciones, los regímenes políticos y económicos, ellas insistirán sobre nuevas categorías construidas a partir de la persona. Como ésta se manifiesta a través de sus actos, los grupos nacionales se manifiestan a través de sus miembros. Gracias a estos últimos es como se podrá descubrir el *Volkgeist*. Por otra parte, la idea que se hace del grupo, el prejuicio favorable o desfavorable que se tiene respecto a él, repercute sobre la actitud que se adopta hacia aquellos que hacen parte de él.

Pero los nexos individuo-grupo presentan problemas *sui generis* que se deben al hecho de que el individuo hace parte normalmente de varios grupos y que no se sabe decir siempre, sin dudar, con cuál de ellos es solidario, y cuál es el grupo que representa. Este problema no se plantea jamás en el lazo establecido entre una persona y sus actos.

Es así como el miembro de un grupo minoritario se considera más fácilmente representativo que el miembro de un grupo mayoritario: un negro perdido en una población blanca, un blanco perdido entre negros, un extranjero en una masa de indígenas, darán más posibilidades de una generalización. Sería ridículo considerar a cada indígena

35. *Ibid.*, L. I., 1356a, 5-13.

como representativo del grupo mayoritario; al contrario, será considerado más fácilmente por sus compatriotas, como representante de un subgrupo regional, confesional o profesional.

Se es miembro de ciertos grupos desde el nacimiento y durante toda la vida, según la raza o el pueblo en que se nació. Se entra en otros grupos, sean políticos o profesionales, en cierto momento y uno se puede también retirar de ellos. Algunos grupos son reconocidos y protegidos por las instituciones, el derecho, las costumbres, las tradiciones. Otros, tales como los grupos de amigos en una clase, en un equipo deportivo, se constituyen espontáneamente y se desmembran después de algún tiempo. Las culturas, las religiones, las ideologías contribuyen a los nexos de solidaridad entre los miembros de un grupo, que se acentúan en caso de conflicto con otros grupos, sobre todo en caso de guerra nacional o de guerra civil.

Algunos individuos son considerados por sus funciones como representativos: el embajador de un país extranjero, el jefe de una iglesia, el presidente de un partido, son voceros designados institucionalmente; pero ¿en qué medida es esto cierto de los otros miembros del grupo? Normalmente la acción de cada miembro tiene influencia sobre la opinión que los extraños al grupo se hacen de este último. Para romper esta solidaridad se instituirán igualmente técnicas de ruptura o de freno, trátese de la exclusión de un miembro o de su condena oficial; la ruptura del nexo deberá ser tanto más manifiesta en cuanto que este miembro podría ser considerado más representativo.

Los nexos de coexistencia servirán para establecer una relación entre los acontecimientos, los hombres, las obras y el período de la historia en la que éstos surgen. Se hablará del hombre de la Edad Media o del Renacimiento, de quienes se describirá el representante ideal. Es verdad que será preciso admitir excepciones, que se calificarán de pre-

cursores o retrasados, o que se les asignará a un período posterior o anterior a aquel en que efectivamente vivieron. Se admitirá fácilmente que el esfuerzo de sistematización y de explicación de una realidad compleja y múltiple, no puede realizarse sin admitir excepciones que aparecerán como secundarias con relación al cuadro de conjunto.

Sobre el mismo modelo se tratarán las corrientes literarias y artísticas (el romanticismo), de estilos (el barroco), de estructuras económicas o jurídicas (el capitalismo, el feudalismo), de ideologías (el liberalismo, el socialismo), de todas las categorías de las que la historia no puede prescindir[36].

La manera como se elaboran estas categorías, estos tipos ideales, como los llama Max Weber, y la relación que tienen con la experiencia, con las "fuentes" de la historia, determinarán la mayor parte de los problemas metodológicos específicos de las ciencias humanas. Los estudios consagrados a la periodización en historia dan numerosas ilustraciones.

No olvidemos, en efecto, que las categorías elaboradas en las ciencias humanas no tienen la rigidez y la estabilidad de los objetos, ni son garantizadas por relaciones biológicas, como en las especies animales, sino que son construcciones del espíritu, ligadas a una distinción entre lo que es esencial y lo que es accesorio, accidental o despreciable. El nexo de coexistencia más general será la relación entre la esencia y los actos que son su manifestación: el esfuerzo de los metafísicos por explicar, mediante una esencia común, lo que los individuos tienen en común, y por la intervención de elementos exteriores, tales como la materia, el accidente, lo que los diversifica, puede estar cerca de todas las técnicas argumentativas utilizadas en el establecimiento de los nexos de coexistencia.

---

36. Cf. *Les catégories en histoire*, éd. par CH. Perelman, Bruxelles, 1969.

Es en relación con la esencia como se comprenderá la oposición entre el abuso y el uso; el abuso sirve para designar las actividades que no deberían reaccionar sobre la idea que uno se hace del funcionamiento, gracias a una técnica de ruptura, que permite guardar la esencia al abrigo de lo que es abusivo. De la misma manera, las ideas de *carencia* o de *demasía* se definen explícita o implícitamente con relación a la esencia.

Una esencia podrá aproximarse con la persona gracias a las figuras de retórica, tales como la *personificación,* la *prosopopeya* y el *apóstrofe.*

3. El nexo simbólico, las dobles jerarquías, las diferencias de orden

Se podría relacionar el nexo simbólico con los nexos de coexistencia tal como el que existe entre el símbolo y lo que evoca y que se caracteriza por una relación de *participación,* apoyada en una visión mítica o especulativa de un conjunto del que símbolo y simbolizado hacen igualmente parte. En tal visión, realidades que están alejadas en el tiempo pueden, sin embargo, considerarse como coexistiendo dentro de una concepción intemporal de la historia. Es así como Adán, considerado como la prefigura del Cristo, no se encuentra con este último en una relación de causalidad, sino en una relación de participación en el seno de un proyecto divino que los hace solidarios.

A causa de esta relación de participación, la acción sobre el símbolo toca directamente lo simbolizado: escupir sobre una bandera es mofarse del país que simboliza; blandir la cruz, es hacerse el vocero del cristianismo militante. Se insulta una religión, atacando sus objetos de culto; el símbolo es indispensable para suscitar un fervor religioso o patriótico, pues la emoción difícilmente puede producirse con una idea puramente abstracta.

En una concepción romántica del universo, donde la naturaleza parece participar de la vida de los hombres, los acontecimientos que se asemejan se reflejan en el cielo; nada más característico con relación a esto, que el cielo trágico que forma el telón de fondo de buen número de cuadros que presentan la crucifixión de Jesús. Observemos que a consecuencia del carácter irracional de la mayor parte de las narraciones que presentan el lazo simbólico, las técnicas de ruptura y de freno no pueden encontrar allí casi aplicación.

Sólo cuando el lazo simbólico ha sido institucionalizado, la argumentación puede, en esta perspectiva, desempeñar un papel. Si el rey es símbolo del Estado, cesa de cumplir con ese papel después de su abdicación. Sucede, sin embargo, que el símbolo sea escogido no porque encarne al país, en lo que él tiene de mejor, como un premio Nobel o un campeón de boxeo, sino porque no tiene ningún signo distintivo individualizado que lo distingue de la masa, tal como el soldado desconocido. No obstante, él permitirá concentrar sobre éste los homenajes de todos aquellos que quisieran honrar a través de él a la nación y a todos aquellos que se han sacrificado por su salvación.

En la medida en que el símbolo da una presencia a lo que simboliza es como podrá servir a una figura de retórica, tal como la *metonimia*.

Fundándose sobre la estructura de lo real, tanto sobre los nexos de sucesión como sobre los nexos de coexistencia, se pueden presentar argumentos de doble jerarquía, de los cuales el argumento *a fortiori* constituye una aplicación.

Cuando la doble jerarquía es puramente cuantitativa, puede fundarse sobre una correlación estadística, tal como este razonamiento que concluye del hecho de que un hombre es más grande que otro que sus piernas son igualmente más largas. Pero las más interesantes son las dobles jerar-

quías cualitativas; por ejemplo, la que concluye de la superioridad de un fin la superioridad del medio que permite realizar el fin preferible[37]. La superioridad de los hombres con relación a los pájaros se basa en el argumento *a fortiori*, según el cual, "Dios, habiendo cuidado de los pajarillos, no olvidará a las criaturas razonables que le son infinitamente más queridas"[38].

Los argumentos de doble jerarquía más frecuentes están fundados sobre los lazos de coexistencia y especialmente sobre la relación entre una persona y sus actos. Aristóteles lo expresa muy claramente en estos términos:

> El atributo que pertenece a un sujeto mejor y más honroso, es también preferible: por ejemplo, lo que pertenece a Dios es preferible a lo que pertenece al hombre, y lo que pertenece al alma a lo que pertenece al cuerpo[39].

Es así como las leyes divinas son superiores a las leyes de los hombres[40] y el saber sin mezcla del que se nutre el pensamiento de un Dios es superior a la opinión, que constituye el alimento de las almas humanas[41]. Si hay una jerarquía de seres, se le puede hacer corresponder una jerarquía de conductas: para Plotino la regla de conducta que se impone es la de acercarse al Uno y alejarse de los objetos sensibles que son los últimos de todo[42]: la Ontología servirá de fundamento a la jerarquía de conductas.

De la superioridad de los hombres sobre los animales, de los adultos sobre los niños, se sacarán fácilmente leccio-

---

37. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, L. III, 116b, 25-30.
38. Leibniz, *Oeuvres, op.cit.*, vol. IV, *Discurso de metafísica*, XXXVII, pág. 463.
39. *Tópicos*, L. III, 116b, 25-30.
40. Sófocles, *Antígona*.
41. Platón, *Fedro*, 247d-248b.
42. *Enéades*, t. VI, 9, §3.

nes de moral: "no te conduzcas como un cerdo o una bestia salvaje"; "condúcete como una persona mayor", –se le dirá al niño.

Pero es obvio que la eficacia de este argumento presupone el acuerdo sobre la jerarquía de partida: sólo en una sociedad que admite una visión aristocrática de la sociedad, la conducta de los nobles será noble y la de los villanos, es decir la de los habitantes del campo, será villana.

Para terminar el examen de los argumentos fundados sobre la estructura de lo real, será útil señalar la importancia que se da a la diferencia de naturaleza o de orden con relación a las simples diferencias de grado.

> La introducción de consideraciones relativas al orden que resultan de la oposición entre una diferencia de grado y una diferencia de naturaleza, o entre una diferencia de modalidad y una diferencia de principio, tiene por efecto minimizar las diferencias de grado, igualar más o menos los términos que no difieren entre sí, sino por la intensidad, y acentuar lo que los separa de los términos de otro orden. Al contrario, la transformación de diferencias de orden en diferencias de grado, produce el efecto inverso; ella pone en relación términos que parecían separados por un límite infranqueable y valoriza las distancias entre los grados[43].

Los defensores del plan Marshall establecido para Europa, asolada por la guerra, y concebido como un plan de reconstrucción, pretendían que una reducción de los créditos del 25 por ciento lo transformaría en un programa de asistencia: una diferencia cuantitativa se presentaba como una diferencia de naturaleza.

¿En qué momento un diferencia cuantitativa se vuelve una diferencia cualitativa? ¿Cuántos cabellos es preciso

---

43. *T. A.*, pág. 464.

arrancar a un hombre para que se vuelva calvo? Es preciso una decisión que permita este tránsito que transforma una diferencia de grado en diferencia de naturaleza.

Por la periodización de la historia, se transforman diferencias continuas y graduales en diferencias de naturaleza. La Edad Media difiere del Renacimiento y de los Tiempos Modernos de una manera esencial y no simplemente por matices. Estos períodos deberán ser separados por acontecimientos que marcan hitos, que justifican la ruptura. El comienzo de una nueva era siempre será caracterizado por hechos de una importancia tal que lo que viene después tiene que ser esencialmente diferente de lo que sucedió antes: después de Jesús, para un cristiano, el destino de la humanidad ha sido trastornado. Toda división en períodos se funda sobre juicios de valor característicos.

Al contrario, insertando la especie humana (gracias a la teoría de la evolución de las especies) en el reino animal, se transforma en una diferencia de grado lo que antes constituía un foso infranqueable caracterizado por la presencia en el hombre de un alma de origen divino.

Mientras que Montaigne, luchando contra la importancia otorgada a la muerte, nos presenta toda nuestra vida como una serie de sacudidas que marcan el paso de la juventud hacia la vejez y, en la que la muerte no sería sino la última[44]; Bossuet disminuye la distancia que separa a los hombres entre sí, mostrándolos a todos iguales ante la muerte[45].

Los estoicos establecían una diferencia fundamental entre los hombres virtuosos y los demás: "la materia de la falta puede ser más o menos considerable, pero la falta en sí misma no es... ni más ni menos. Cuando un piloto pierde una nave cargada de oro o una barca cargada de paja, ha-

44. Montaigne, *Ensayos*, L. I, cap. XX. Pléiade, pág. 504
45. Bossuet, *Sermons*, vol. II, "Sur l'honneur", pág. 173.

brá alguna diferencia entre el valor perdido, pero ninguna en la impericia del piloto"[46].

Una moral fundada sobre la conformidad a principios o al deber no hará distinciones cuantitativas entre los actos, como una moral fundada sobre la importancia de las consecuencias de un acto.

46. Cicerón, *Paradoxa stoicorum*, London, 1948, III, §20.

CAPÍTULO IX

La argumentación por el ejemplo, la ilustración y el modelo

1. La argumentación por el ejemplo

Argumentar por el ejemplo es presuponer la existencia de algunas regularidades de las que los ejemplos darán una concreción. Lo que podrá ser discutido, cuando se recurre a ejemplos, es el alcance de la regla, el grado de generalización que justifica el caso particular, pero no el principio mismo de la generalización.

Desde este punto de vista, la argumentación por el ejemplo se rehúsa a considerar lo que es evocado como siendo único, ligado de manera indisoluble al contexto en el cual el acontecimiento descrito se ha producido. Por el contrario, es a partir del caso particular que se busca la ley o la estructura que él revela. Es así como una narración que cuenta la manera como un hombre mediante su trabajo y talento se ha elevado en la escala social, aun si de ella no se saca ninguna lección explícita, constituye sin embargo una lección de optimismo y de fe en la sociedad que permite tal éxito.

Si la descripción de una situación semejante puede dejarnos en la duda en cuanto a su alcance, la evocación de algún número de ejemplos de la misma naturaleza no puede dejar ninguna duda en el espíritu del lector: se trata de una argumentación que busca pasar del caso particular a una generalización. Es la impresión irresistible que dan en una pieza de Marcel Aymé (*La cabeza de los demás*) dos procuradores "igualmente preocupados por su carrera,

igualmente engañados por sus esposas, igualmente hipócritas, ingenuamente corruptos y satisfechos de sí mismos"[1]. Saint-John Perse se sirve de esta técnica de poner en plural, hablando de los Coliseos, de las Castillas o de las Floridas, para dar a lo que es único un valor de arquetipo, incitando a la generalización[2].

La argumentación por el ejemplo se propone a veces pasar de un ejemplo, no a una regla, sino a otro caso particular. Es así, describe Aristóteles, como el ejemplo de Darío y Jerjes –reyes de Persia–, que no pasaron a Europa sino después de haberse apoderado de Egipto, nos permite afirmar que el príncipe del que se trate, buscará igualmente apoderarse de Egipto para pasar a Europa[3].

Es importante en esta forma de argumentar que el ejemplo escogido no pueda ser discutido, pues es la realidad de lo que se evoca lo que sirve de fundamento a la conclusión. Pero, ¿cuál puede ser el alcance de ésta? Para no generalizar indebidamente, es útil partir de ejemplos suficientemente variados, para que sea menor el riesgo de un extravío en la generalización. Los cánones de John Stuart Mill referentes a las variaciones concomitantes dan, con relación a esto, preciosas indicaciones metodológicas.

El argumento por el ejemplo, si se combina con el argumento *a fortiori*, da lugar al recurso del ejemplo jerarquizado, tal como lo señala Aristóteles:

> [Todos los pueblos honran a los sabios]: por ejemplo, los Paros han honrado a Arquíloco, a pesar de su difamación; y los Kíos a Homero, que a pesar de todo no era su conciudadano; y los mitilenos a Safo, aunque era mujer; y los lacedemonios a Quilón, aunque tenían poco gusto por las letras[4].

---

1. L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, pág. 280.
2. Cf. R. Caillois, *Poétique de Saint-John Perse*, París, 1954, pág. 152.
3. Aristóteles, *Retórica*, L. II, 1393b.
4. *Ibid.*, 1393.

El argumento por el ejemplo siempre puede ser discutido; no sucede lo mismo con el caso invalidante que, a menos que sea descalificado, obliga a rechazar la regla a la que se opone o por lo menos a modificarla: es la razón de la importancia que le ha atribuido en su metodología Karl Popper[5].

La utilización de un mismo concepto para describir casos diversos permite fácilmente su asimilación entre sí, lo que parece resultar de la naturaleza misma de las cosas. Es gracias al lenguaje como aparecerá natural subsumir bajo una misma regla situaciones que habrán sido calificadas de la misma manera. El deseo de diferenciar situaciones descritas por medio de un mismo término, es el que deberá ser justificado.

2. La ilustración

Mientras que la argumentación por el ejemplo sirve para fundar o una previsión o una regla, el caso particular desempeña otro papel cuando la regla ya ha sido admitida: sirve esencialmente para ilustrar, es decir, para darle una cierta presencia dentro de la conciencia. Por esta razón, mientras que la realidad del ejemplo debe ser indiscutida, la ilustración debe sobre todo ser llamativa para la imaginación. La manera de señalar y de describir el caso particular dependerá esencialmente del papel que desempeñe en la argumentación: ¿sirve para establecer la regla gracias a la inducción, o sirve para darle una presencia?

Algunos escritores como Edgar Allan Poe y Villiers de l'Isle-Adam aprovecharon esta característica de la ilustración para dar credibilidad a sus cuentos fantásticos: comienzan a menudo sus narraciones con el enunciado de

5. Cf. K. Popper, *La lógica del descubrimiento científico*, Paidós.

una regla que los acontecimientos que relatan presumiblemente van a ilustrar.

El paso del ejemplo a la ilustración se hace de manera insensible cuando se trata primero de justificar una regla antes de ilustrarla. Los primeros ejemplos deberán ser comúnmente admitidos, pues su papel es dar credibilidad a la regla, los siguientes, una vez la regla es admitida, serán sostenidos, en cambio, por esta última.

Descartes se sirve hábilmente de esta doble técnica al comienzo de la segunda parte del *Discurso del Método*:

> ...Se me ocurrió considerar –escribe él–, que a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas y hechas por varios maestros, que en aquellas en las que uno solo ha trabajado.

Esta idea, una de las más caras al clasicismo y a la monarquía centralizadora, y por la cual se oponen al feudalismo medieval y al pluralismo del Renacimiento, será justificada primero por la enumeración de lo que le parecía evidente a un hombre del siglo XVII, a saber, "que los edificios que un solo arquitecto ha emprendido y acabado, por costumbre son más bellos y mejor ordenados que aquellos que varios han tratado de arreglar, haciendo servir viejas murallas que habían sido consideradas para otros fines. Así, estas antiguas ciudades que no eran al comienzo sino burgos y se han vuelto con el transcurso del tiempo grandes ciudades, ordinariamente son tan mal acompasadas al precio de estos lugares regulares que un ingeniero traza en su fantasía en una llanura, que aunque considerando sus edificios cada uno aparte se encuentra a menudo tanto o más arte que en el de los otros, sin embargo al verlos cómo están organizados, aquí uno grande, allá otro pequeño y cómo están sus calles curvas y desiguales, se diría que es

más que todo la fortuna que la voluntad de algunos hombres en uso de razón los que los han dispuesto".

Después de haber mostrado que las leyes formuladas por un sólo legislador, tal como Licurgo en Esparta, que la verdadera religión de la que sólo Dios ha hecho sus órdenes, son superiores a lo que es obra de varios, podrá dar alguna credibilidad a su propio proyecto que, una vez establecida la regla, no parecerá sino simple aplicación de ella. Pues lo que propone hubiera parecido descabellado sin estas precauciones oratorias, a saber: un desafío, gracias a la duda metódica, "de las ciencias de los libros", por lo menos aquellas que se han "compuesto y han crecido poco a poco con opiniones de diversas personas", para reconstruir con el esfuerzo de uno solo un saber sobre la razón, siguiendo las cuatro reglas de su método.

La serie de ejemplos relativos a una misma regla, procede del fundamento de la regla por medio de casos particulares para llegar, gracias a la regla así establecida, a hacer plausible su propia empresa, la cual tiende a aplicar en el dominio de la ciencia lo que se ha establecido por consideraciones relativas al arte de construir y de legislar.

Sucede que el caso particular, a la vez que ilustra la regla, sirve para enunciarla al mismo tiempo de una manera concreta: "piedra que rueda no recoge musgo". A veces la regla se confirma por la comparación entre dos casos de aplicación: "Son las circunstancias las que muestran a los hombres; cuando las circunstancias se presentan, sueña que Dios, como maestro de gimnasia, te hace combatir con un rudo adversario"[6].

A veces la ilustración no consiste en la descripción de un acontecimiento histórico, sino en la narración de un caso ficticio imaginado por el autor, como aquel de los ma-

6. Epicteto, *Entretiens*, L. I, §XXIV, "Les Stoïciens", Pléiade, pág. 860.

rineros que escogían a la suerte a su capitán a quien confiaban la dirección del navío, y esto para ridiculizar la regla de la democracia ateniense que designaba de esta manera a los magistrados de la ciudad[7]. Las utopías pueden desempeñar esta misma función.

Se sacarán efectos retóricos de la ilustración voluntariamente inadecuada, cuando los actos descritos desmienten o a la regla, o la calificación que precede su enunciado. El recurso a la *ironía* es utilizado con brío por Marco Antonio en el discurso pronunciado ante el cuerpo de César, en el que repite en varias ocasiones que "Bruto es un hombre honrado", y describe en detalle sus actos de ingratitud y de traición que testimonian lo contrario[8].

3. *El modelo y el antimodelo*

El caso particular en vez de servir de ejemplo o de ilustración puede presentarse como modelo para imitar; pero no es una acción cualquiera la que es digna de imitarse: se imita sólo a quienes se admira, a quienes tienen autoridad y un prestigio social, sea debido a su competencia, a sus funciones o al rango que ocupan en la sociedad.

Una decisión de justicia, que sirve de precedente, se funda obviamente sobre la regla de justicia que exige el tratamiento igual a situaciones esencialmente semejantes. Pero el juicio del que se inspirará, será el de un tribunal que tiene autoridad, de preferencia la Corte de Casación y, en su defecto, el decreto de una Corte de Apelación.

La argumentación por el modelo, como el argumento de autoridad, supone que se trata de una autoridad que por su prestigio sirve de caución a la acción considerada. Es la razón por la cual aquellos que saben que son modelos deben

7. Platón, *La República*, I, VI, 488b - 489d.
8. Shakespeare, *Julius Cesar*, acto III, escena II.

prestar atención a lo que hacen y a lo que dicen. Todo el discurso de Isócrates, *A Nicocles*, se inspira en esta idea:

> Da tu propia ponderación en ejemplos a los otros, acordándote que las costumbres de un pueblo se asemejan a las de quienes lo gobiernan. Tú tendrás un testimonio del valor de tu autoridad real, cuando constates que tus súbditos han adquirido mayor comodidad y costumbres mejor reguladas gracias a tu actividad[9].

El modelo juzga por sí mismo aquello que vale más, aunque pueda inspirarse, a su vez, en un modelo divino, tal como santa Teresa de Jesús, que trataba de imitar a Jesús en su conducta. Pero no se puede contar con un discernimiento suficiente en todos los imitadores, que pueden imitar sólo las debilidades de su modelo:

> El ejemplo de la castidad de Alejandro, escribe Pascal, no ha dado tantos continentes como el de su borrachera intemperante. No es vergonzoso ser tan virtuoso como él, y parece excusable ser más vicioso que él[10].

Servir de modelo puede producir un modelo, a saber la imagen idealizada que se ha formado de él quien lo toma por modelo.

Si el inferior que imita el modelo tiene alguna tendencia a asemejársele, vulgarizando una conducta, la hace por este mismo hecho menos distinguida. De allí el fenómeno de la moda y sus revoluciones periódicas –opuestas a la estabilidad relativa de los vestidos característicos de una clase determinada–, pues cuando la sirvienta se viste como la señora de mundo, ya es hora para que ésta tome su distancia y renueve la moda.

---

9. Isócrates, *Discours*, t. II, "A Nicoclès", § 31.
10. Pascal, Pensées 182, *op. cit.*, pág. 870.

Pasamos así del modelo al antimodelo. Si el inferior imita al superior, este último no desea por nada en el mundo asemejarse al inferior, a quien desprecia y a quien toma como ejemplo de mala vida y de mal gusto. Montaigne era muy sensible a la argumentación por el antimodelo:

> Hay muchos de mi temperamento que me instruyen más por contrariedad que por ejemplo, y por huida que por seguimiento. A esta clase de disciplina apuntaba el viejo Catón, cuando dijo que los sabios tienen que aprender más de los locos que los locos de los sabios. Y este antiguo músico de lira, que Pausanias cuenta haber acostumbrado a forzar a sus discípulos ir a escuchar a un mal músico que vivía frente a él, para que aprendiesen a odiar sus desacordes y sus falsas melodías[11].

Basta atribuir una conducta al antimodelo para que tratemos de distinguirnos de él. El caballero de Méré subraya el efecto del antimodelo sobre su conducta:

> Yo observo también que no se huye sólo de quienes nos desagradan, sino también de todo lo que les pertenece, y que se quiere parecer a ellos lo menos posible. Si alaban la paz, quiero desear la guerra, si son devotos y ordenados, quiero ser libertino y desordenado[12].

Pero si el deseo de asemejarse al modelo da una directiva suficiente, hay varias maneras de distinguirse del antimodelo. El contexto indicará la dirección a seguir: quien no quiere que se lo tome por Sancho Panza, se asemejará instintivamente a Don Quijote.

---

11. Montaigne, *Ensayos*, L. III, cap. VIII.

12. Chevalier de Méré, *Oeuvres complètes*, t. II, "Des agrémens", París, 1930, págs. 30-31.

Lo que es antimodelo y sirve de punto de partida a un argumento *a contrario*, será a veces utilizado por un argumento *a fortiori*: si las bestias salvajes son capaces de entregarse a sus pequeños, sería indecente para los hombres no dar prueba de la misma entrega.

Se percibe mejor el papel del modelo y del antimodelo cuando se está seguro de haber encontrado encarnaciones indubitables, tales como Dios o Satanás. Es por esto que las morales de inspiración religiosa definirán al justo como aquel que imita a Dios y se conforma con sus prescripciones.

La ventaja de un modelo perfecto es que no exige discernimiento, basta inspirarse en él para estar en el camino recto. Pero nada impide, si es preciso, adaptar este modelo divino al papel que uno quiere hacerle jugar. Bossuet presenta a Jesús en varias ocasiones como el modelo de los reyes:

> ...para dar a todos los monarcas que derivan su poder de él, el ejemplo de moderación y de justicia, quiso él mismo someterse a las reglas que ha hecho y a las leyes que estableció[13].

En otro sermón, dirá:

> Este gran Dios sabe todo, ve todo, y sin embargo quiere que todo el mundo le hable; él escucha todo y tiene siempre el oído atento a las quejas que se le presentan, siempre listo a hacer justicia. He aquí el modelo de los reyes[14].

Para Locke, Dios es el modelo de la tolerancia, pues, omnipotente, hubiera podido obligar a los hombres a la sal-

13. Bossuet, *Sermons*, vol. II, "Sur la prédication évangélique", París, Garnier, pág. 50.

14. "Sur l'ambition", *ibid.*, pág. 411.

vación, pero sabemos que no salva a los hombres a pesar de ellos[15]. Para el caballero de Méré, Jesús por sus discursos y sus actuaciones nos indica cuán importante es agradar, pues aun la gracia, no es sino la expresión del amor para aquellos que agradan a Dios. Al contrario, Simone Weil no duda en señalar la importancia que las parábolas del evangelio dan a la vida de los campos, y saca de ellas la conclusión de que el cristianismo es una religión que exalta a los campesinos y a los productos del suelo, el pan y el vino[16].

La riqueza de la argumentación por el modelo radica en que ella permite, aun cuando el modelo sea único, acentuar uno u otro de sus aspectos para sacar cada vez una lección adaptada a las circunstancias.

15. Locke, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, *op. cit.*, pág. 137.

16. S. Weil, *L'enracinement*, París, 1949, pág. 82.

CAPÍTULO X

Analogía y metáfora

Las concepciones y el papel de la analogía han variado en la historia de la filosofía. Mientras que para algunos pensadores, como Platón o santo Tomás, la analogía presenta un tipo de razonamiento específico e indispensable, para otros, como los empiristas, ella se limita a afirmar una semejanza bastante débil y sirve para la invención de hipótesis, pero debe ser eliminada en la formulación de los resultados de la investigación científica.

Un teórico de la argumentación constatará que el recurso a la analogía constituye una de las características de la comunicación y del razonamiento no formales, que en algunos casos la analogía podrá ser eliminada en fin de cuentas cuando la conclusión a la cual se llega se resume en una fórmula matemática, pero que muy a menudo –sobre todo en filosofía y en la expresión de un pensamiento religioso–, ella se encuentra en el centro de una visión original, sea del universo, sea de las relaciones entre el hombre y la divinidad.

Pase lo que pase, para conservarla en su especificidad, será preciso interpretar la analogía en función de su sentido etimológico de *proporción*. Ella difiere de la proporción puramente matemática, en tanto que no plantea la *igualdad* de dos relaciones, sino que afirma una *semejanza* de relaciones. Mientras que en álgebra se afirma:

$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, lo que permite afirmar por simetría: $\frac{c}{d} = \frac{a}{b}$,

y efectuar sobre estos términos operaciones matemáticas que conducirán a ecuaciones como: ad – cb = 0, en la analogía se afirma que *a* es a *b* como *c* es a *d*. No se trata ya de una división, sino de una relación cualquiera que se asimila a otra relación. Entre la pareja a–b, –el tema de la analogía– y la pareja c–d –el foro de la analogía–, no se afirma una igualdad simétrica por definición, sino una asimilación que tiene por fin aclarar, estructurar y evaluar el tema gracias a lo que se sabe del foro, lo que implica que el foro proviene de un dominio heterogéneo, puesto que es mejor conocido que el del tema.

En esta perspectiva, la analogía tiene que ver con la teoría de la argumentación y no con la ontología, pues en ciertos casos, después de que la analogía habrá permitido al sabio orientar sus investigaciones y que éstas le habrán permitido obtener resultados experimentales, gracias a los cuales estructurará el tema de manera independiente del foro, podrá abandonar la analogía como el constructor que desmonta un andamio después de haber acabado la construcción del inmueble. Es así como la analogía establecida entre la corriente eléctrica y la corriente hidráulica, habiendo orientado las primeras experiencias en este dominio, pudo desarrollarse posteriormente de manera independiente. En otros casos la analogía será superada, tema y foro serán reemplazados ambos por una ley más general. Pero en los dominios en donde el recurso a métodos empíricos es imposible, la analogía es algo ineliminable; la argumentación utilizada tenderá sobre todo a sostenerla, a mostrar su carácter adecuado.

He aquí tres ejemplos de analogías ineliminables, tomados sucesivamente de los dominios de la ética, de la metafísica y de la teología:

El primero es una exhortación de Epicteto:

Cuando un niño introduce el brazo en un vaso de boca estrecha para sacar higos y nueces y llena su mano, ¿qué le sucederá? No podrá sacar la mano y llorará; suelta algunas –se le dice– y podrás retirar tu mano. Tú haz de la misma manera con tus deseos. No desees sino un pequeño número de cosas y las obtendrás[1].

Leibniz, queriendo aclarar la dependencia de las otras mónadas con relación a la mónada divina, escribe en el *Discurso de metafísica*:

Todas las demás sustancias dependen de Dios, como los pensamientos emanan de nuestra sustancia[2].

Finalmente, Juan Escoto Eriúgena se sirve de la relación de los ojos con la luz para hacernos comprender las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana:

Como el hombre rodeado de tinieblas muy espesas, aunque poseyendo el sentido de la vista, no ve nada, pues no puede ver nada antes que venga del exterior la luz, que siente aun cuando tenga los ojos cerrados, y que la percibe, así como todo lo que le rodea, cuando abre los ojos; así también la voluntad del hombre, tanto tiempo como se encuentra en la sombra del pecado original y de sus propios pecados, está impedida por sus propias tinieblas. Pero cuando aparece la luz de la misericordia divina, ella no sólo destruye la noche de los pecados de su culpabilidad, sino que curando la voluntad del enfermo, le abre la vista y la hace apta para contemplar esta luz, purificándola por las buenas obras[3].

1. Epicteto, *op. cit.*, L. III, cap. IX. Citado en *T. A.*, pág. 512.
2. *Discours de Métaphysique*, XXXII. Citado en *T. A.*, pág. 505.
3. Juan Escoto, *Liber de praedestinatione*, IV, 8. Citado en *T. A.*, pág. 513.

Estos tres ejemplos ilustran el papel de la analogía, que es el de aclarar el tema por el foro, ora explicando una relación desconocida por otra más familiar, ora guiando a los hombres gracias a un foro sacado de la infancia y que es objeto de acuerdo unánime de los adultos.

La analogía de cuatro términos puede expresarse por medio de tres, uno de ellos puede ser repetido en el tema y en el foro; su esquema será: B es a C como A es a B: "el hombre con relación a la divinidad –escribe Heráclito–, es tan pueril como el niño lo es con relación al hombre"[4]. Esta misma estructura a tres términos es la que se encuentra en el pasaje ya citado de Leibniz, así como en el "mito de la caverna" descrito en el libro VII de *La República* de Platón.

Para que la analogía cumpla con su papel de aclarar el tema por el foro, es preciso que sus dominios no sean homogéneos como en una proporción matemática. Mientras que en una proporción no hay ninguna interacción entre los términos, éste no es el caso en la analogía.

A propósito de la elección como Papa de Aymé, duque de Saboya, elección que fue anulada, Calvino escribe: "el tal Aymé fue apaciguado con un sombrero cardenalicio, como un perro que ladra por un trozo de pan"[5]. La aproximación entre un duque frustrado y un perro que ladra devalúa a la vez al Papa destituido y la satisfacción que le fue concedida.

Esta interacción se vuelve cómica cuando se realiza independientemente de la intención y contrariando la voluntad del autor de la analogía. Laurence Sterne que, en su *Vida y opiniones de Tristram Shandy*, no duda en sacar

4. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, pág.79, citado en *T. A.*, pág. 505.

5. Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, 1888, pág. 13. Citado en *T. A.*, pág. 508.

efectos cómicos del uso incorrecto de los esquemas argumentativos, nos presenta este pequeño diálogo:

> Es un bravo [el rey Guillermo] ¡Por Dios, exclamó mi tío Toby, y merece la corona! Tan dignamente como un ladrón la cuerda –gritó Trim [el cabo leal][6].

Decir que toda proeza merece una recompensa como todo crimen merece un castigo, es una afirmación seria, pero decir que el rey Guillermo merece la corona como un ladrón la cuerda, es una afirmación que hace reír a causa del carácter incongruente de la relación.

Cuando términos antitéticos, tales como: "izquierda-derecha", "superficial-profundo" se usan regularmente como foro que sirve para caracterizar una tendencia política o la expresión de un pensamiento que se valoriza o desvaloriza, estos términos, neutros al comienzo, adquirirán, por el papel que desempeñan regularmente, una connotación positiva o negativa. Pero cuando un mismo término cumple en diversos foros papeles variados, será evaluado ora positivamente, ora negativamente. He aquí un pasaje de Ezequiel (LXI-19): "Pondré en sus entrañas un espíritu nuevo y quitaré de su cuerpo el corazón de piedra, y le daré un corazón de carne". El corazón de piedra es símbolo de la insumisión y el corazón de carne el de la obediencia piadosa. Pero cuando en la Epístola a los Romanos (capítulo VIII), san Pablo opone la carne al espíritu, la carne es símbolo de pecado y el espíritu de la gracia. El mismo término "carne" se ha valorizado en un caso y desvalorizado en el otro.

Sucede a menudo que un elemento u otro del foro sean modificados para aproximarlos al tema y hacer la analogía

6. L. Sterne, *Vie et opinions de Tristram Shandy*, L. XIII, cap. XIX. Citado en *T. A.*, pág. 509.

más convincente. En la medida en que el artista medieval quería presentar a Moisés como la prefigura del Cristo, mostrará al profeta montado sobre un asno y su mujer siguiéndole a pie, y esto contrariando el texto de la Escritura, para poder poner mejor en paralelo la escena con la *Entrada de Cristo a Jerusalén*[7]. De la misma manera Bossuet, hablando de los batallones compactos de la infantería española, dice que eran tan invencibles como torres, pero torres "que eran capaces de reparar sus brechas"[8].

Si se tomasen literalmente estas modificaciones del foro, se afirmaría ora una contraverdad, ora se describiría una realidad fantástica. Pero hay un límite a tales procedimientos; cuando la afirmación referente al foro parece inadmisible porque es chocante para el sentido común, se obtienen expresiones, que Quintiliano ya había ridiculizado, como:

> Aún las fuentes de los grandes ríos son navegables.
> Un árbol verdaderamente fecundo produce desde que se planta[9].

Una analogía rica es aquella que puede ser prolongada de manera fecunda. La Bruyère supo sacar de ello efectos bastante afortunados:

> Las ruedas, los resortes, los movimientos están escondidos; nada parece de un reloj sino su aguja, que avanza insensiblemente y acaba su vuelta, imagen del cortesano, tanto

7. Cf. L. Réau, "L'influence de la forme su l'iconographie médiévale" en *Formes de l'art, formes de l'esprit*, 1951. Citado en *T. A.*, pág. 509.

8. Bossuet, "Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé", en *Oraisons Funèbres*, Pléiade, pág. 218. Citado en *T. A.*, pág. 510.

9. *Institution Oratoire*, L. VII, cap. III, §76. Citado en *T. A.*, pág. 511.

más perfecta, que después de haber hecho bastante camino, vuelve a menudo al mismo punto del que partió[10].

La prolongación de una analogía servirá a menudo para la argumentación; es así como las dificultades encontradas en el fundamento de nuestro saber pueden ser asimiladas a las de una barca sacudida por la tempestad, y el hecho de llegar a conclusiones escépticas, al de llevar la barca a la orilla donde puede permanecer y podrirse. Kant oponiendo su epistemología a la de Hume, dice: "que importa dar a esta barca un piloto que, siguiendo los principios ciertos de su arte, sacados de la ciencia del globo, provisto de una carta marina completa y de una brújula, pueda conducirla seguramente a donde quiera"[11].

Oponiendo el uso normal de una barca, a aquel al que la ha reducido Hume, Kant subraya por analogía la superioridad de su filosofía crítica sobre el escepticismo.

Toda analogía pone ciertas relaciones en evidencia y deja otros caracteres en la sombra. Max Black subraya con razón que "al describir una batalla en términos tomados del juego de ajedrez, se elimina todo lo que se refiere a los horrores de la guerra"[12].

Admitir una analogía es, pues, suscribir una cierta escogencia de aspectos que importa poner en evidencia en la descripción de un fenómeno. A menudo, al criticar a un autor, seremos conducidos al mismo tiempo, a oponernos a las analogías de las que se sirve. W. Moore, oponiéndose a las ideas de Wittgenstein en lo que se refiere a las relaciones entre los enunciados y los hechos, escribe: "Si un

---

10. *Caractères*, "De la Cour", §65. Citado en L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 293.

11. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Introducción. Citado en *T. A.*, pág. 518.

12. *Models and Methaphors*, Cornell University Press, 1962, págs. 42-45.

enunciado representase al hecho como una línea sobre un disco el sonido, entonces deberíamos probablemente estar de acuerdo con la tesis de Wittgenstein"[13].

Al criticar una tesis ilustrada por una analogía, se deberá entonces, o bien adaptar esta última para que corresponda mejor a sus propias concepciones o bien se deberá reemplazar por otra analogía juzgada más adecuada. Los dos procedimientos se encuentran en las controversias.

Es así como Leibniz, en su discusión con Locke, no acepta la concepción según la cual el espíritu, en el conocimiento, desempeñaría un papel análogo al de una piedra de mármol sin fisura, sobre la cual la experiencia dejaría sus huellas; su papel sería –más bien–, análogo al de una piedra de mármol que tendría venas y estaría, por eso mismo, predispuesta a recibir tal figura más que tal otra[14].

Al contrario, cuando la analogía criticada se opone en lo esencial a la manera como se concibe el tema, seremos llevados, para presentar nuestro propio punto de vista, a reemplazar el foro combatido por otro más adecuado. Porque concibe la actividad científica como sistemática, Michael Polanyi se opone a la analogía de Milton que, en su *Aeropagítica*, asimila la actividad de los sabios a la de los investigadores que se esfuerzan por descubrir los fragmentos de una estatua rota: para él la actividad científica será más bien análoga al desarrollo de una organismo vivo[15].

Aristóteles definió la metáfora como "una figura que consiste en dar a un objeto un nombre que conviene a otro; esta transferencia se hace o del género a la especie, o de la especie al género, o de una especie a otra, o ya sea sobre la base de una analogía"[16]. Mientras que Aristóteles

13. "Structure in Sentence and in Fact" en *Philosophy of Science*, 1938, pág. 87. Citado en *T. A.*, pág. 523.

14. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, en *Oeuvres*, Edición Gerhardt, vol. v, pág. 45. Citado en *T. A.*, pág. 522-523.

15. M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, London, 1951, págs. 87-89.

16. *Poética*, 1457b.

considera todo tropo como una metáfora, nosotros nos limitamos al último caso que él considera. Para nosotros la metáfora no es sino una analogía condensada, gracias a la fusión del tema y del foro. A partir de la analogía: A es a B como C es a D, la metáfora tomará la forma: "A de D", "C de B"; "A es C". A partir de la analogía "la vejez es a la vida lo que la noche es al día", se derivarán las metáforas: "la vejez del día", "la noche de la vida" o "la vejez es una noche".

Son las metáforas de la forma "A es C" las más engañosas, pues se ha intentado ver en ellas una identificación, mientras que no pueden comprenderse de una manera satisfactoria sino reconstruyendo la analogía supliendo los términos faltantes. Observemos que esta especie de metáfora puede expresarse de una manera aun más condensada y resultar de la confrontación entre una calificación y la realidad a la cual se aplica. Escribiendo sobre un guerrero valiente, "este león se lanzó", se sobreentiende que este guerrero es un león, lo que se explica por la analogía: "este guerrero es con relación a los demás hombres como un león con relación a otros animales". De manera más general, "al decir de un hombre que es un oso, un león, un lobo, un puerco, un cordero, se describe metafóricamente su carácter, su comportamiento o su lugar entre los otros hombres, gracias a la idea que uno se forma del comportamiento o del lugar de tal o cual especie en el mundo animal, tratando de suscitar, con relación a ellos, las mismas reacciones que se sienten comúnmente respecto a estas mismas especies"[17].

La fusión metafórica que tiende a asimilar el dominio del tema al del foro, sobre todo para crear una emoción poética, permite, mejor que la analogía, este vaivén en que

17. Ch. Perelman, "Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie" en *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, pág. 274.

tema y foro se vuelven –por así decir–, indisociables. Es así como en su célebre *Oda a Casandra*, Ronsard antes de describir a la jovencita bajo los rasgos de una rosa, comienza por presentar la rosa en términos que convienen a una jovencita:

> Linda, vamos a ver si la rosa
> Que esta mañana había brotado
> Su bata de púrpura al sol,
> Ha perdido algo esta tarde
> Los pliegues de su bata púrpura,
> Y su tinte al vuestro parecido[18].

Esta fusión metafórica puede indicarse mediante un adjetivo (una exposición *luminosa*), un verbo (se puede *piar*), un posesivo (*nuestra* Waterloo), una determinación (la noche *de la vida*), la cópula (la vida *es* un sueño), o aun por el empleo de una sola palabra colocada en un contexto que excluye el sentido literal[19].

A fuerza de ser repetidas, las metáforas se gastan y existe la tendencia a olvidar que se trata de metáforas: se dirá de ellas metafóricamente que están muertas o adormecidas: se han vuelto maneras ordinarias de expresarse, pero su aspecto metafórico reaparece cuando uno quiere traducirlas a una lengua extranjera que no conoce las mismas fórmulas. Cuando la expresión metafórica constituye la única manera de designar un objeto en una lengua, se califica de *catacresis*: "el pie de la montaña", "el brazo de la silla".

El recurso a las catacresis es muy eficaz en la argumentación, pues sacando una conclusión a partir de una manera habitual de expresarse, el lector no se da cuenta del

18. "A sa mâistresse", Ode XVII, en *Oeuvres Complètes*, Pléiade, vol. I, págs. 419-20.

19. L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, pág. 307.

carácter analógico, y la consecuencia parece seguirse de la naturaleza misma de las cosas. Es así como Descartes explotando, en la Séptima regla para la dirección del espíritu, la catacresis "el encadenamiento de las ideas", insiste sobre el hecho de que en una deducción rigurosa no hay que saltarse jamás un eslabón de la cadena, pues "allí donde un punto se omite, aunque fuese el más pequeño, la cadena se rompe y toda la certidumbre de la conclusión se desvanece"[20]. Pero si se cambia de foro, si el razonamiento ya no es asimilado a un encadenamiento, sino a un tejido cuya trama está constituida por argumentos entrelazados, se ve inmediatamente que su solidez es de lejos superior a cada uno de los hilos y que no se puede afirmar que es análogo a una cadena, que no es más sólida que el más débil de sus eslabones[21].

Hay diversas maneras de utilizar una misma metáfora; cada una pone en evidencia diversos aspectos y por ello llega a diversas consecuencias. Es así como el método frecuentemente se describe como un camino, lo que nos recuerda la etimología de la palabra "método", pero cada pensador se servirá de esta analogía a su manera.

He aquí lo que Descartes escribe con relación a esto en la segunda parte del *Discurso del método*:

> Como un hombre que camina solo y en las tinieblas, me resolví a ir tan lentamente, a usar tanta circunspección en todas las cosas, que si no avanzaba sino muy poco, por lo menos me guardaría de caer[22].

Leibniz, por el contrario, insiste sobre el aspecto social del conocimiento. Para él, el género humano considerado

20. *Oeuvres*, Pléiade, pág. 58.
21. Cf. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, pág. 277.
22. *Oeuvres*, Pléiade, pág. 136.

con relación a las ciencias que sirven a nuestra felicidad, es semejante a una tropa de gente a la cual se recomienda "marchar con concierto y con orden, compartir los caminos, hacer reconocer los caminos y arreglarlos"[23].

Para estos dos pensadores clásicos, la ciencia está acabada en el espíritu de Dios: el camino está completamente trazado, basta recorrerlo. Para Hegel, al contrario, el camino se construye con el progreso del conocimiento. Personalmente, queriendo tener más en cuenta, en el progreso del conocimiento, la tradición, la iniciativa y el ejercicio, escribía que: "nuestra marcha intelectual es ayudada por nuestros padres y por nuestros maestros; que antes de construir nuevos caminos, de mejorar los antiguos, hemos utilizado un gran número de caminos trazados por las generaciones que nos precedieron; y que algunos a fuerza de ser olvidados, se degradan y se cubren de una vegetación que nos hace perder su huella, que a veces estamos felices de descubrir después de varios siglos de abandono; que algunos caminos son tan escarpados, que sólo los alpinistas bien equipados y entrenados durante mucho tiempo, osan aventurarse por ellos"[24].

Vemos, por estos ejemplos, que la descripción del tema no depende solamente de la escogencia del foro, sino que la idea que uno se hace del tema puede guiar la manera como un mismo foro será desarrollado.

El peligro de algunas metáforas, tales como "un ramo de alas" para designar a un pájaro, o "una nave de escamas" para designar a un pescado, es el de ser tomadas por imágenes que evocarían algún ser fantástico, tal como la "caña pensante". Es este el error que I. A. Richards, a justo título, había denunciado hace mucho tiempo[25].

---

23. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Ed. Gerhardt, vol. VII, pág. 157.

24. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, pág. 278.

25. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, pág. 16. Cf., *T. A.*, pág. 540.

A fuerza de servir de foro a las mismas metáforas, algunos términos mutan su sentido metafórico en sentido usual: los términos "claro" o "viscoso", parecen calificar inmediatamente un pensamiento, o un carácter o un líquido. Pero lo que parece un cliché o uso ordinario, puede volver a recuperar el sentido metafórico gracias a técnicas estilísticas variadas, que A. Henry ha analizado con gran finura[26].

Basta yuxtaponer dos clichés para producir un efecto de sorpresa, incluso de risa: "estas grandes verduras, crema de la sociedad". A veces basta una alusión o una oposición. Pero la técnica más interesante para la argumentación consiste en desarrollar una metáfora adormecida, prolongándola para dar al estilo una fuerza sugestiva poco común. Es una técnica utilizada a menudo por La Bruyère, y también por Pascal, como se ve en este pensamiento: "Los grandes y los pequeños tienen los mismos accidentes y las mismas molestias y las mismas pasiones; pero el uno está arriba de la rueda y el otro cerca al centro, y así es menos agitado por los mismos movimientos"[27].

La expresión "estar en un callejón sin salida" (en un *impasse*) se vuelve metafórica en esta frase de Bachelard: "En lugar de un callejón sin salida como lo profesa la antigua psicología, la abstracción es un cruce de avenidas"[28].

Sea lo que fuere, trátese de metáforas vivas o muertas, despiertas o adormecidas, la certidumbre prevaleciente hoy es que el pensamiento filosófico, y aún todo pensamiento creador, no puede prescindir de ellas. Esta idea que encuentra quizás su origen en la obra de Nietzsche, está ampliamente extendida desde hace más de treinta años en

---

26. A. Henry, "La reviviscence des métaphores" en *Métonymie et métaphore*, París, 1971, págs. 143-53.

27. Pascal, *Oeuvres*, ed. Pléiade, pág. 884. T. A., pág. 544.

28. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, París, 1949, pág. 22. *T. A.*, pág. 545.

el pensamiento angloamericano. Para C. S. Pepper, las diversas visiones del mundo se distinguen por sus metáforas fundamentales (*root metaphors*)[29]. Son las metáforas que según D. Emmet caracterizan al pensamiento metafísico[30]. Ph. Wheelwright retoma esta misma idea en dos obras bien conocidas: *The Burning Fountain* (Bloomington, 1954) y *Metaphor and Reality* (Bloomington, 1962). Retomando esta misma tendencia en un importante artículo de síntesis, "El uso y el abuso de la metáfora" (*Review of Metaphysics*, 1962-63, vol. 17, págs. 237-58 y 450-72), Douglas Berggren concluye: "Todo pensamiento verdaderamente creador y no mítico, ya sea en las artes, las ciencias, la religión o la metafísica, es necesariamente metafórico, de manera invariable e irreductible".

Finalmente, en Alemania, M. Blumenberg elabora una nueva disciplina, la *metaforología*, que ocuparía un lugar central en el estudio de las culturas y de los sistemas de pensamiento[31].

¿Toda filosofía no es acaso, como lo afirma Derrida siguiendo a Nietzsche, la utilización engañosa de una verdad absoluta y abstracta, mientras que ella se sitúa en la prolongación de un mito?[32] ¿Es ella, al contrario, escogencia y desarrollo de una metáfora viva como pretende Paul Ricoeur?[33] Poco importa. Lo que es cierto es que el pensamiento filosófico, que no puede ser verificado empíricamente, se desarrolla en una argumentación que busca hacer admitir ciertas analogías y metáforas como elemento central de una visión del mundo.

---

29. C. S. Pepper, *World Hypotheses*, Berkeley, 1942.

30. D. Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, 1945.

31. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1962.

32. J. Derrida, *La mythologie blanche*, en *Poètique II*, 1971, págs. 1-52.

33. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, París, 1975, págs. 325-340.

CAPÍTULO XI

Las disociaciones de las nociones

En el capítulo VI, donde hablamos por primera vez de las disociaciones de nociones, señalamos que se trata de una técnica argumentativa que no se menciona casi en la retórica tradicional, pues ella se impone sobre todo a quien analiza el pensamiento filosófico, es decir, al que quiere ser sistemático. Delante de las incompatibilidades que encuentra el pensamiento común, cuando uno no se limita a escamotear las dificultades en la práctica, fingiendo no verlas, sino que se esfuerza por resolverlas de manera teórica satisfactoria, estableciendo una visión coherente de lo real, se llegará a ello frecuentemente a través de la disociación de las nociones admitidas como punto de partida. Es así como Kant, constatando que la práctica de las ciencias naturales postula el determinismo universal, y la de la moral la libertad del agente responsable, se esfuerza por resolver la antinomia que resulta de esta doble perspectiva, disociando la noción de realidad en realidad fenoménica, regida por el determinismo universal, y realidad noumé-nica, donde reina la causalidad por la libertad[1].

Esta disociación entre realidad fenoménica, es decir, realidad tal como aparece, y realidad nouménica, es decir, la de las cosas en sí, es un caso típico de utilización de la pareja *apariencia – realidad,* que descubrimos directa o indirectamente en todas las disociaciones.

A primera vista la apariencia no es nada más que una

1. Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure, op. cit.*, págs. 457-60.

manifestación de la realidad: es la realidad tal como aparece, tal como se presenta en la experiencia inmediata; pero cuando las apariencias son incompatibles, cuando por ejemplo el remo sumergido en el agua aparece quebrado a la mirada y recto cuando se le toca, ellas no pueden representar la realidad tal como es, pues la realidad está regida por el principio de no contradicción: un mismo objeto no puede simultáneamente y bajo la misma relación tener una propiedad P y no tenerla. Es pues, indispensable distinguir entre las apariencias aquellas que corresponden a la realidad y aquellas que no corresponden a ella y son engañosas. Desde ese momento la apariencia tendrá un *status* equívoco, ora es la expresión de la realidad, ora no es sino una apariencia y es fuente de error y de ilusión. Mientras que la apariencia se da inmediatamente, término primero del conocimiento, la realidad que normalmente no se conoce, cuando se conoce sólo gracias a las apariencias, se vuelve el criterio que permite juzgarlas: ella será el término II, que será normativo con relación al término I en la misma medida en que ella lo confirma como expresión auténtica de lo real o lo descalifica como error y falsa apariencia.

Sobre el modelo de la pareja $\frac{\text{apariencia}}{\text{realidad}}$ podemos presentar las parejas filosóficas bajo la forma de la pareja $\frac{\text{término I}}{\text{término II}}$:

El término I corresponde a lo aparente, a lo que se presenta en primer lugar, a lo actual, a lo inmediato, a lo que se conoce directamente. El término II, en la medida en que se distingue de aquél, no se comprende sino con relación al primero: es el resultado de una disociación operada en el seno del término I, y que pretende eliminar las incompatibilidades

que pueden aparecer entre aspectos de este último. El término II da un criterio, una norma que permite distinguir lo que es válido de lo que no es entre los aspectos del término I; éste no es simplemente un dato, sino una *construcción* que determina, después de la disociación del término I, una regla que permite jerarquizar sus múltiples aspectos, calificando de ilusorios, erróneos, aparentes –en el sentido descalificante de esta palabra– a aquellos que no se conforman a la regla que da *lo real*. Con relación al término I, el término II será, a la vez, normativo y explicativo. En el momento de la disociación, permitirá valorizar o descalificar tales aspectos bajo los cuales se presenta el término I: permitirá distinguir entre las apariencias, aquellas cuyo *status* es equívoco, aquellas que no son sino apariencia, de las que representan lo real.

Este punto nos parece esencial, a causa de su importancia en la argumentación: mientras que el *status* primitivo de lo que se ofrece como objeto de partida de la disociación es indeciso e indeterminado, la disociación en términos I y II valorizará los aspectos conformes al término II, y desvalorizará los aspectos que a él se oponen: el término I, la apariencia, en el sentido estrecho de esta palabra, no es sino ilusión y error.

De hecho, el término II no viene acompañado siempre de un criterio preciso que permita separar los aspectos del término I: la norma que suministra puede no ser sino potencial, y su principal efecto será el de jerarquizar los términos que resultarán de la disociación. Cuando, para resolver las antinomias cosmológicas, Kant disocia la realidad, distinguiendo los fenómenos y las cosas en sí, el término II que construye de esta manera no es conocido, lo cual no quiere decir que el mundo fenoménico condicionado por nuestro poder de conocer, se devalúe con relación a la realidad de las cosas en sí. El término II se beneficia de su unicidad, de su coherencia, opuestas a la multiplicidad y a la incompatibilidad de los as-

pectos del término I, de los cuales algunos serán descalificados, y llamados a desaparecer en fin de cuentas.

Es así, como en el término II realidad y valor están estrechamente ligados: esto se observa particularmente en todas las construcciones de los metafísicos[2].

La oposición entre la realidad y la apariencia se manifiesta igualmente en el pensamiento cotidiano, en la oposición entre el objeto y su sombra, el mundo de la vigilia y el del sueño, realidad vivida y aquella que no es más que una representación teatral.

Es por analogía con estas parejas $\frac{\text{apariencia}}{\text{realidad}}$ del sentido común, que metafísicos como Platón y Plotino, llegan a devaluar el mundo sensible para oponerle la realidad verdadera, el mundo de las ideas o el del más allá.

En el mito de la caverna, en el Libro VII de *La República*, Platón nos indica que las realidades sensibles con respecto al mundo de las ideas, se encuentran en la misma relación que las sombras proyectadas por los objetos con respecto a los objetos mismos. Es pues el mundo de las ideas el que constituye la realidad verdadera, el término II, con relación a las apariencias, el término I, que nos dan nuestros sentidos.

En cuanto a las relaciones entre la vida y la muerte, Plotino las asimila a las del sueño y la vigilia:

> El verdadero despertar consiste en levantarse sin el cuerpo y no con él: levantarse con el cuerpo es pasar de un sueño a otro, y cambiar de lecho, levantarse verdaderamente, es abandonar totalmente el cuerpo (*Eneadas*, III, §6).

2. Cf. T. A., págs. 557-58.

Él despreciará la vida terrestre, asimilándola a un juego, a un espectáculo:

> Tales son los actos del hombre que no sabe vivir sino una vida inferior y exterior; él ignora que sus lágrimas y sus ocupaciones más serias no son sino juegos. Sólo el hombre serio debe tomar en serio las cosas serias, el resto de los hombres no son sino un juguete. Ellos toman sus juguetes en serio porque ignoran lo que es serio y porque ellos mismos son juguetes... Pensemos también que las lágrimas y los gemidos no son necesariamente el indicio de males verdaderos. Si la muerte consiste en cambiar de cuerpo como el actor cambia de vestido, o bien, a veces dejar el cuerpo como el actor que sale definitivamente del teatro para jamás reaparecer en la escena, ¿qué tiene de terrible el cambio de los animales los unos en otros? (*Eneadas*, II, 2, §5).

Sobre la base de la oposición $\frac{\text{término I}}{\text{término II}}$ tal como aparece, por ejemplo, en *Fedro* de Platón, su sistema filosófico se desarrolla propagando juicios de valor a partir de la pareja $\frac{\text{mundo material}}{\text{mundo de las ideas}}$ sobre las parejas derivadas $\frac{\text{opinión}}{\text{ciencia}}$, $\frac{\text{conocimiento sensible}}{\text{conocimiento racional}}$, $\frac{\text{cuerpo}}{\text{alma}}$, $\frac{\text{devenir}}{\text{inmutabilidad}}$, $\frac{\text{pluralidad}}{\text{unicidad}}$, $\frac{\text{humano}}{\text{divino}}$[3]. Todo pensamiento filosófico se puede presentar bajo la forma de una fila de parejas que conforman un sistema: lo hemos mostrado para los sistemas de Spinoza y Marx[4]. La influencia sobre el pensamiento occidental de los grandes sistemas metafísicos se marca

3. Platón, *Fedro*, 247d-248b y *T. A.*, págs. 562-563.
4. Cf. *T. A.*, pág. 563.

por el hecho de que, delante de cada pareja filosófica, no se duda en absoluto en atribuir a cada miembro de la pareja el lugar del término I o II. Es así como el sentido común no dudará en presentar las parejas tradicionales:

$$\frac{\text{medio}}{\text{fin}}, \quad \frac{\text{consecuencia}}{\text{hecho o principio}}, \quad \frac{\text{acto}}{\text{persona}}, \quad \frac{\text{accidente}}{\text{esencia}},$$

$$\frac{\text{ocasión}}{\text{causa}}, \quad \frac{\text{relativo}}{\text{absoluto}}, \quad \frac{\text{subjetivo}}{\text{objetivo}}, \quad \frac{\text{multiplicidad}}{\text{unicidad}}, \quad \frac{\text{normal}}{\text{norma}},$$

$$\frac{\text{individual}}{\text{universal}}, \quad \frac{\text{particular}}{\text{general}}, \quad \frac{\text{teoría}}{\text{práctica}}, \quad \frac{\text{lenguaje}}{\text{pensamiento}}, \quad \frac{\text{letra}}{\text{espíritu}}.^{5}$$

Pero un pensamiento original no duda en operar una inversión de los términos de la pareja, aunque raramente esta inversión se operará sin modificar uno u otro de sus términos, pues se trata de indicar las razones que justifican esta inversión. Es así como la pareja $\frac{\text{individual}}{\text{universal}}$ de la metafísica tradicional, si es invertida, dará la pareja $\frac{\text{abstracto}}{\text{concreto}}$. En efecto, lo individual que sólo es concreto, se valoriza cuando se considera lo universal no como una realidad superior –una idea platónica–, sino como una abstracción derivada de lo concreto. Pero en este caso es lo inmediatamente dado lo que se vuelve real, y lo abstracto se vuelve una elaboración teórica, derivada, correspondiente a la pareja $\frac{\text{teoría}}{\text{realidad}}$.

5. *Ibid.*, pág. 562.

Otro ejemplo de inversión de la pareja se encuentra en la obra de Bergson, que invierte la pareja $\frac{\text{acto}}{\text{esencia}}$, en otra: $\frac{\text{esencia o forma}}{\text{devenir}}$.

He aquí la manera como Bergson procede para operar esta inversión:

> ...la vida es evolución. Concentramos un período de esta evolución en una vista estable que llamamos una forma... no hay forma, puesto que la forma es lo inmóvil y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma... Cuando las imágenes sucesivas no difieren demasiado unas de otras, las consideramos todas como el acrecentamiento y la disminución de una sola cantidad *media*, o como la deformación de esta imagen en sentidos diferentes. Y es en esta cantidad media en la que pensamos cuando hablamos de la *esencia* de una cosa, o de la cosa misma[6].

Sólo lo móvil es real, concreto; la forma no sería sino una abstracción, creación del espíritu.

Esa tendencia a conceder el primado a lo concreto, a lo que se da inmediatamente, conduce de manera necesaria a la devaluación de lo real, construcción del espíritu como ilusión, simple mito. Se la constata en los pensadores que desconfían de la metafísica, y que conduce a visiones de lo real múltiples y opuestas. Se la encuentra ya en Schopenhauer, más acentuada en Nietzsche; ella caracteriza las corrientes positivistas y existencialistas contemporáneas.

---

6. Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, París, 1932, pág. 327 y *T. A.*, pág. 573.

He aquí un pasaje de Jean-Paul Sartre donde se expresa netamente esta tendencia:

> El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable, reduciendo lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, remiten todas a otras apariciones y ninguna es privilegiada... el dualismo del ser y del parecer no puede tener derecho de ciudadanía en filosofía. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a un real escondido que habría absorbido para sí todo el *ser* del existente.
>
> Tanto como se ha podido creer en las realidades numénicas, se ha presentado la apariencia como un negativo puro... pero si una vez nos hemos desprendido de lo que Nietzsche llamaba "la ilusión de los transmundos" y si no creemos más en el ser-de-detrás-de-la-apariencia, ésta se vuelve al contrario plena positividad, su esencia es un "parecer" que no se opone más al ser, sino que al contrario es su medida, pues el ser de un existente es precisamente lo que el existente *parece*... la esencia de un existente es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie... la esencia, como razón de la serie no es sino el lazo de las apariciones, es decir, ella también es una aparición... Así el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es nada más que la serie bien ligada de sus manifestaciones[7].

Sartre, para rechazar la disociación entre apariencia y realidad, el dualismo del ser y del parecer, se sirve de una técnica de razonamiento análoga a aquella de la que se sirvió Bergson para no ver en la esencia sino una imagen media, que se asemeja mucho a "la razón de la serie". Pero

7. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943, págs. 11-13. *T. A.*, pág. 560.

porque rehúsa ver en el devenir bergsoniano la realidad verdadera, no dará a la esencia el *status* de término I en una pareja.

Pero, ¿cómo hacer la separación entre las apariencias engañosas y aquellas que no lo son? Puesto que no se puede sostener la tesis de que las apariencias no nos inducen jamás a error, saldremos del asunto gracias a la pareja de la dialéctica hegeliana y marxista correspondiente a la pareja $\frac{\text{abstracto}}{\text{concreto}}$ según la cual es la serie infinita de las apariciones la que permite juzgar cada una de ellas. Se obtiene así la pareja $\frac{\text{parte}}{\text{todo}}$, donde la parte no es sino una abstracción con relación a la serie total de las apariciones. El primado que se atribuye a lo concreto, concebido como una totalidad, pretendiendo a la vez rechazar toda dualidad, toda pareja filosófica, la reintroduce de una manera nueva por intermedio de una distinción entre la totalidad de la serie y cada uno de sus elementos. Esto recuerda la concepción de Bergson, según la cual la longitud verdadera de un objeto no sería la longitud que se esconde detrás de las operaciones de medida, sino una magnitud media que resulta de una serie de medidas y que sería la magnitud más probable estadísticamente. Pretendiendo rechazar toda dualidad entre el ser y el parecer, lo único que descartamos es una modalidad del dualismo, pero lo reintroducimos bajo otra forma, más próxima a los procedimientos científicos.

A la pareja $\frac{\text{apariencia}}{\text{realidad}}$, fácilmente se le puede hacer corresponder la pareja $\frac{\text{medio}}{\text{fin}}$. En efecto, cuando se trata de escoger una línea de conducta, es fácil descalificar un fin buscado, mostrando que no se trata sino de un fin apa-

rente, que no constituye sino un medio para realizar un fin posterior. Es el fin el que se vuelve criterio, gracias al cual se podrá juzgar el carácter adecuado de una conducta: su transformación en medio la relativiza con relación al fin buscado. Pero este fin podrá ser descalificado a su vez como medio para un fin más alejado. Si no se encuentra un fin último que permita detenerse en esta dialéctica de fines y medios, entraremos en un engranaje que quita, en fin de cuentas, todo sentido a la existencia. De allí el desprecio que testimonia Martin Buber a la pareja $\frac{\text{medio}}{\text{fin}}$, que se refiere a lo útil de nuestra actitud con relación a las cosas que hacen parte del domino del *eso*:

> La función de experimentación y de utilización que en el hombre se desarrolla generalmente en detrimento de la aptitud a la relación... El hombre de lo arbitrario, incrédulo hasta los tuétanos, no ve sino incredulidad y arbitrariedad, escogencia de fines e invención de medios. Un mundo embrollado en los fines y los medios, he ahí su mundo...[8].

Todo este desarrollo no sirve sino para oponer a las relaciones instrumentales con las cosas, la relación personal, el encuentro con el otro, el amor humano y el amor de Dios. Rechazando los dos términos de la pareja $\frac{\text{medio}}{\text{fin}}$, llegamos a instaurar la pareja $\frac{\text{eso}}{\text{tú}}$ y a acordar el valor a las relaciones interhumanas modeladas sobre la relación personal por excelencia, aquella que se establece con Dios. En este ejemplo, igualmente el rechazo de la dualidad fin-

8. M. Buber, *Je et Tu*, París, 1938, págs. 74-95. Citado en *T. A.*, pág. 580.

medio, conduce a otra pareja filosófica, $\frac{\text{relación entre las cosas}}{\text{relación entre las personas}}$ donde el término I, se descarta, pues marca una vida sin amor y sin dignidad.

El razonamiento por disociación se caracteriza desde el comienzo por la oposición entre la apariencia y la realidad. Esta puede ser aplicada a cualquier noción, desde que se hace uso de los adjetivos: *aparente, ilusorio* –por una parte– y *real, verdadero* –por otra parte. Utilizar una expresión tal como *paz aparente* o *democracia verdadera*, es indicar la ausencia de paz *verdadera*, la presencia de una democracia *aparente*: uno de estos adjetivos remite al otro. Pero otros adjetivos, remitiendo a parejas derivadas de la pareja $\frac{\text{apariencia}}{\text{realidad}}$, tales como: $\frac{\text{opinión}}{\text{verdad}}$, $\frac{\text{nombre}}{\text{cosa}}$, $\frac{\text{artificio}}{\text{naturaleza}}$, $\frac{\text{convención}}{\text{realidad}}$, $\frac{\text{sujeto}}{\text{objeto}}$, $\frac{\text{letra}}{\text{espíritu}}$, señalarán igualmente la presencia de una disociación.

Un prefijo tal como: *pseudo* (pseudoateo)[9], *cuasi* (cuasimultiplicidad)[10], *no* (no filosófico)[11], el adjetivo *pretendido*, el uso de comillas, indican que se trata del término I, mientras que la mayúscula (el Ser), el artículo definido (*la* solución), el adjetivo *único* o *verdadero*, señalan el término II[12].

He aquí un ejemplo tomado de un estudio sobre François Mauriac, que sin referirse explícitamente a las parejas filosóficas, se desarrolla de manera completamente espontánea alrededor de una oposición entre términos I y II de

9. J. Maritain, *Raison et raisons*, París, 1947, pág. 161.

10. Cf. Sartre, *op. cit.*, pág. 179.

11. E. Husserl, "La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendental" en *Les Etudes Philosophiques*, 1949, pág. 139.

12. Cf. *T. A.*, págs. 582-587.

una pareja que no tenemos sino que reconstruir (subrayamos las palabras que remiten a ella):

> Hay en Mauriac algo de audaz y de *auténtico*, –de buen gusto diríamos, de *impoluto*–, una *integridad* individual, un *núcleo de pureza* que no se deja ni intimidar, ni falsear por el mundo y la vida social... Pero todo lo que es *superestructura* puramente social, es poco decirlo, que eso lo deja indiferente: hemos visto con qué virulencia fustiga las *"conveniencias"*, los compromisos, los *prejuicios*... Tiene horror de las castas, de los agrupamientos *facticios*. El mundo *mancha* la naturaleza *pura* modelada por el Creador... Su cuadro *verdadero* es la naturaleza libre... ¿Sería preciso recordar aquí todos los personajes que en un salón, en un bar, en la atmósfera *adulterada* y *artificial* del *"mundo"*, se han sentido sumergidos por una ola inmensa de desesperación? Ahora bien, Mauriac está siempre en favor de la *verdad* contra la *mentira*, en favor del *espíritu* contra la *tradición*, en favor de la *autenticidad* de las relaciones directas de persona a persona... Y esta nobleza *innata*, esta *pureza* leal, esta *ingenuidad* incorruptible, esta resolución impávida de denunciar toda *falsificación*, que, de toda la obra de Mauriac, hacen brotar un llamado apresurado a lo que yace en nosotros de más palpitante y de más *sincero*. Es todo eso también –esta *autenticidad* sin fardo, esta ausencia cándida y osada de *máscara* y de *armadura*–, lo que lleva a Mauriac con tanta equidad y franqueza, y a pesar de su catolicismo absoluto, al encuentro de los no creyentes[13].

Pase lo que pase, en este texto donde no se trata de ninguna pareja filosófica, no se nos puede impedir construir la pareja romántica social/personal, donde el término II indica lo que es innato y natural, sincero y auténtico, mientras

13. N. Cormeau, *L'art de François Mauriac*, París, 1951, págs. 183-184. Citado en *T. A.*, págs. 586-587.

que todo aporte social no es sino superficial y artificial, una máscara y una armadura detrás de la cual es preciso descubrir la personalidad verdadera.

No es necesario presentar expresamente una pareja filosófica o uno de sus términos, para que el lector introduzca espontáneamente una disociación tan pronto como llega al conocimiento de un texto que sin ella sería incoherente o tautológico, es decir insignificante. De hecho el lector que testimonia una cierta buena voluntad en relación con su autor, presume que este último no se divierte afirmando a sabiendas incoherencias o proposiciones que no vale la pena que sean comunicadas.

Este hecho puede ilustrarse con algunos versos de Schiller:

> ¿Cuál es la religión que yo profeso? Ninguna de aquellas
> Que tú nombras –¿y por qué ninguna? ¡Por religión![14].

La religión verdadera le impide adherir a ninguna de las religiones positivas. Otro ejemplo lo suministran estos versos de Cocteau:

> La tinta de la que me sirvo, es la sangre azul de un cisne,
> Que muere cuando es preciso para estar aún más vivo[15].

La figura llamada *paradojismo*, donde se formula una antítesis "con la ayuda de una alianza de palabras que parecen excluirse mutuamente", no será comprendida sino por un esfuerzo de disociación de una noción[16]. Sucede lo mismo con las expresiones calificadas de *tautologías apa-*

14. Cf. *T. A.*, pág. 588, véase también Ch. Perelman, "Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques" en *Logique et Analyse*, 1974, pág. 244.

15. "Plain-Chant" en *Empreintes*, 1950, pág. 9.

16. *T. A.*, págs. 589-590.

rentes y que no adquieren sentido sino gracias a la reinterpretación de uno de los términos, mediante una disociación: "los niños son los niños", "los negocios son los negocios", donde se aclara lo que se ha producido por lo que se produce normalmente, donde el caso particular es considerado como la expresión de una esencia[17].

Cuando el respeto por el autor es tal que se excluye que pueda engañarse ante lo que parece un error, estamos obligados a buscar un sentido verdadero que no será más el sentido literal. Como lo escribe Pascal: "Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literalmente, ella es verdadera espiritualmente"[18]. La solución de la incompatibilidad la suministra la pareja $\frac{\text{letra}}{\text{espíritu}}$. Todas las definiciones que, en un artículo sugestivo[19], Charles Stevenson calificó de "persuasivas" y que oponen un sentido nuevo, verdadero, al sentido habitual pero aparente, establecen una disociación de la noción definida. El recurso a tales definiciones es regular en los escritos de filósofos que se ven en la necesidad de redefinir las nociones del lenguaje común, para adaptarlas a su propio sistema[20]. Es lo que Spinoza nos señala explícitamente a propósito de sus propias definiciones que no son conformes al uso, sino a la naturaleza de las cosas[21]. De la misma manera Berkeley, para introducir su concepción paradójica de la materia, exclamará:

---

17. *T. A.*, págs. 292-293.

18. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, pág. 1003 (555). Cf. *T. A.*, págs. 116-167.

19. Ch. Stevenson, "Persuasive definitions" en *Mind*, julio de 1938.

20. Cf. Ch. Perelman, "Une conception de la philosophie", *Revue de l'Insititut de philosophie*, Bruxelles, 1940, págs. 11-12. *T. A.*, págs. 590-597.

21. *Ética*, 3er. libro, apéndice.

> ...No hay materia, si por este término se entiende una sustancia no pensante que existe fuera de la inteligencia: pero si por materia se entiende una cosa sensible, cuya existencia consiste en ser percibida, entonces hay una *materia*[22].

Es curioso notar que los existencialistas que, como lo hemos visto con el ejemplo de Sartre, se opusieron a los dualismos de toda especie, no dudan en recurrir a la etimología para proponer un sentido auténtico, que sería el primitivo, de preferencia al sentido habitual.

Terminaremos este capítulo indicando que la retórica en tanto que *procedimiento* y *artificio*, opuestos a la sinceridad y a lo natural, caballos de batalla de los románticos, fue objeto de ataques que Jean Paulhan pudo calificar de terroristas.[23] ¿No podría uno replicar a estas críticas, mostrando que son válidas con relación a una retórica formalista, estática y escolar, pero sin ningún alcance con respecto a una retórica persuasiva, adaptación dinámica a auditorios de toda especie?

---

22. "Les trois dialogues entre Hylas et Philonoüs" en *Oeuvres Choisies*, trad. Leroy, París, 1944, t. II, pág. 213.

23. J. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres*, París, 1941.

CAPÍTULO XII

Amplitud de la argumentación y fuerza de los argumentos

El problema de la amplitud es característico de la argumentación: no se plantea cuando se trata de una prueba demostrativa; en efecto, si ésta ha sido realizada correctamente, es válida para todos. Entre más sintética sea, parece más elegante, pues se ha podido obtener el mismo resultado con menores gastos; sin embargo, el valor de la demostración es completamente independiente de su longitud. No sucede lo mismo en el discurso argumentativo.

Como éste no se desarrolla en el cuadro de un sistema cerrado, es primero preciso que las premisas sean admitidas por el auditorio; es preciso reforzar, si es del caso, su presencia en el espíritu de los auditores, precisar su sentido y alcance y sacar de ella los argumentos en favor de la tesis que se defiende. Como ningún argumento es constrictivo, sino que cada uno de ellos parece contribuir a reforzar la argumentación en su conjunto, se podría creer que la eficacia del discurso está en función del número de argumentos.

Varias razones se oponen a esta visión optimista de las cosas. Si es cierto que los elementos interactúan y a veces refuerzan sensiblemente el valor de los argumentos aislados, este efecto no se produce siempre. Un argumento, si no es adaptado al auditorio, puede suscitar una reacción negativa. Si suscita objeciones que influyen en el espíritu de los auditores, el argumento parecerá débil, y esta debilidad puede influir en el conjunto del discurso, pues la ima-

gen del orador (lo que Aristóteles calificó de *ethos* oratorio), será alterada por ésta: podrá parecer de mala fe, indigno de confianza y que no dispone de mejores argumentos en favor de la tesis que defiende.

Por otra parte, dar razones en favor de una tesis es indicar que ella no es evidente y no se impone a todos. Si es preciso probar la existencia de Dios, es porque ésta no es indiscutible; si es preciso dar prueba de la honestidad o del desinterés de una persona, es que ésta es discutida. Cuando el orador presenta un acontecimiento, da a entender que éste se produjo, pero si –salvo en un trabajo de historiador–, se indica la fuente de donde proviene la información, esto da la impresión de indicar que uno no se hace cargo de ella.

Cualquiera que sea el interés de una acumulación de argumentos, hay límites psicológicos, sociales o económicos que impiden una amplitud desconsiderada del discurso. Si éste se presenta bajo la forma de un manuscrito, el costo de la impresión puede hacer dudar al editor; y un libro demasiado grueso, puede desanimar a los lectores. Si se trata de un discurso, es preciso que se lo escuche, y la paciencia y la atención de los auditores tienen límites, que es peligroso sobrepasar. Si se participa en un debate, no hay que olvidar que el tiempo que un orador se toma se resta del tiempo del que los demás disponen. Es la razón por la cual, cada grupo humano, cada institución, tiene sus hábitos, límites para respetar, un tiempo de intervención hablada, a veces estrictamente reglamentado.

Como el número de argumentos, *a priori*, es indefinido, es inevitable proceder a una selección, orientada por la idea que uno se hace de la *fuerza* de los argumentos. Esta *fuerza* parece poder ser apreciada de una manera intuitiva, pero la idea que uno se hace de ella cuando se la precisa, parece tanto más confusa cuanto que allí se mezclan, de una manera difícil de superar, dos cualidades: la *eficacia* y

la *validez*. ¿El argumento fuerte es aquel que persuade efectivamente, o aquel que debería convencer a todo espíritu razonable? Como la eficacia de un argumento es relativa al auditorio, es imposible apreciarla fuera de la referencia al auditorio al cual se presenta. Al contrario, la validez es relativa a un auditorio competente, la mayoría de las veces, al auditorio universal.

La fuerza de un argumento depende de la adhesión de los auditores a las premisas de la argumentación, de la pertinencia de éstas, de las relaciones próximas o lejanas que ellas puedan tener con la tesis defendida; también está en función de las objeciones que podrían oponérseles, de la manera como uno podría refutarlas.

Se concibe que la fuerza de los argumentos, si no puede ser calculada en términos de probabilidad, esté en función del auditorio, de sus convicciones, de sus tradiciones, de los métodos de razonamiento que le son propios. Es normal que se apele, para apreciar esta fuerza, a la regla de justicia formal, que considera como justo y razonable tratar de la misma manera situaciones esencialmente semejantes. Si un argumento ha prevalecido en un medio, el argumento *a simili* o *a fortiori*, permitirá aplicarlo con el mismo éxito en una nueva situación. La metodología nos hace conocer los medios de prueba aceptables en el contexto de cada disciplina. La historia de una ciencia nos hace conocer no solamente las tesis y las teorías admitidas, los instrumentos a utilizar en la determinación de los hechos, sino también las técnicas de razonamiento reconocidas, el género de argumentos cuya pertinencia se admite. De la misma manera, cada filosofía favorece ciertos tipos de argumentos y excluye otros. Se concibe que el utilitarismo considere como único argumento válido el argumento por las consecuencias, mientras que las filosofías de tipo neoplatónico, utilizarán de preferencia argumentos ligados a

una ontología que jerarquiza los diversos aspectos de la realidad[1].

El orador tiene una tendencia natural a sobrevalorar la fuerza de los argumentos que presenta (*wishfull thinking*), y a subvalorar los argumentos del adversario. Es por esto que es una técnica muy eficaz, puesto que predispone a la confianza, la de restringir voluntariamente el alcance de una argumentación, la de permanecer más acá de las conclusiones que ella parece autorizar.

Se disminuye o se aumenta la fuerza de ciertos argumentos o de ciertos juicios, colocándolos en el contexto dado por la persona del orador. El elogio del adversario, de su talento de orador, de su prestigio, de su habilidad, tiende a disminuir la fuerza de sus argumentos: se insinúa que su discurso, aparentemente eficaz, no presenta una argumentación válida para un auditorio más crítico y menos impresionable. De la misma manera, el elogio o la crítica serán debilitados o reforzados por referencia a la severidad o a la indulgencia de quien los pronuncia.

El argumento conocido, previsto, banal, que no es sino un lugar común, tiene menos fuerza que un argumento original, nuevo, propio para la causa. El auditorio supone que el argumento banal no ha podido ser ignorado por el adversario, que –sin embargo– adoptó la tesis opuesta. Al calificar a un argumento de sofisma, se desvaloriza por este mismo hecho. Al contrario, retomando un argumento del adversario para volverlo contra él, uno se puede valer del hecho de que este último, al utilizarlo, reconoció su fuerza. El espíritu de réplica se beneficia de este elemento y también del elemento de sorpresa. Es el interés de un argumento de Bossuet, con relación a aquellos que arguyendo que tienen varios hijos a su cargo, rehúsan mostrarse generosos con los pobres. A esto Bossuet replica:

---

1. Cf, "L'argument pragmatique" en Ch. Perelman *Le champ de l'argumentation*, págs. 100-110.

> Es esto lo que os impone la obligación de una caridad más abundante; pues tenéis más personas por las cuales debéis apaciguar a Dios. Pues si amáis a vuestros hijos, si abrís sobre sus necesidades la fuente de una caridad y de una dulzura verdaderamente paterna, recomendadlos a Dios por vuestras buenas obras[2].

Quien prolongando la analogía de su adversario la utiliza en su propia ventaja, dispondrá de un argumento más fuerte que quien opone a una analogía, una analogía diferente.

Quien reclama un cierto tipo de prueba le da peso, pues admite explícitamente que hará depender su acuerdo de la realización de una u otra condición. Durante una huelga, un industrial americano de espíritu, había hecho poner delante de los voceros del sindicato, en el tablero, las razones de insatisfacción de los huelguistas, lo que impedía en el curso de las negociaciones introducir nuevos elementos en la negociación[3].

A causa de la regla de justicia, será considerado de mala fe quien reconoce el valor de un argumento cuando está a su favor, pero lo niega cuando este argumento se vuelve contra él.

Si argumentos distintos llegan a una misma conclusión, sea general o particular, definitiva o provisional, el valor acordado a cada argumento individual crecerá indudablemente[4]. La *convergencia* de argumentos, cuando es indiscutible, produce un gran efecto de persuasión. Esto es innegable cuando la convergencia se refiere a resultados experimentales; cuando se obtiene un mismo resultado por medio de métodos diferentes, esta *coincidencia* consti-

---

2. Bossuet, *Sermons*, vol. II, págs. 690-691.

3. Cf. "Logique et rhétorique" en Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, pág. 20.

tuye el fundamento más sólido del razonamiento inductivo; es así como se determinó por diversos métodos el número de Avogadro.

Si varios testimonios independientes entre sí coinciden sobre lo esencial, el valor de cada uno será reforzado, pero una concordancia demasiado grande puede despertar sospechas en cuanto a la independencia de los testimonios. Si un acontecimiento poco probable se produce, puede efectivamente resultar del azar, pero si estos acontecimientos se reproducen muy a menudo, se buscará una explicación que haga de esta sucesión de acontecimientos improbables algo fácilmente comprensible. Si la primera carta de una baraja es el as de corazones y la segunda el rey, nadie se sorprenderá, pero si la tercera es la dama y la cuarta la jota de corazones, se dirá que no se han barajado las cartas, o que han sido arregladas previamente. Una convergencia muy grande produce sospechas: no se tiene tampoco confianza en los plebiscitos que se acercan al ciento por ciento de votos favorables.

Es la razón por la cual algunas divergencias son indicio de sinceridad y de seriedad; una prueba de que los resultados no han sido arreglados por anticipado. La debilidad manifestada por Jesús en el momento de la crucifixión sirve de argumento en favor de la autenticidad del relato de los evangelistas.

El hecho de estar siempre al acecho de todo lo que es favorable a la tesis que se defiende, hará tachar de derrotista a aquel que insiste sobre los elementos desfavorables a la causa común, pues se preguntará si él no desea el triunfo del adversario.

La amplitud de la argumentación se explica a veces por la ignorancia de las tesis admitidas por el auditorio. No sabiendo qué argumento será más eficaz, se pueden presentar varias argumentaciones, a veces complementarias, incluso a veces incompatibles. Es así como la doble defensa

que se hace, de hecho y de derecho, va en dos direcciones. En la primera se niegan los hechos de los que se ha sido acusado, en la segunda se trata de demostrar que los hechos invocados no serían contrarios ni al derecho ni a la moral. Esta doble defensa hubiera sido superflua si una argumentación u otra hubiese sido irrefutable, pero puede suceder que la duda sobre los hechos haga admitir más fácilmente la argumentación de derecho.

En otras circunstancias, una segunda argumentación viene a apoyar la primera. Es así como después de haber mostrado el error del adversario, el hecho de que confundió la realidad con la apariencia, se trata de explicar el origen del error o de la ilusión invocando las pasiones y los intereses, la imaginación o los prejuicios que han intervenido en la formación de su juicio. En efecto, es preciso mostrar de manera plausible por qué una argumentación convincente, que debería ser admitida por todo espíritu razonable, no ha tenido efectos sobre el adversario. Es normal que la argumentación que se refiere a la causa sea completada por una argumentación que descalifique al adversario recalcitrante.

Sucede, por último, que la amplitud resulta no de la presentación de argumentos variados, sino de la repetición, incluso de la amplificación de un solo argumento. Esta insistencia tiene por efecto dar presencia a ciertos argumentos y no siempre es inútil, pero corre el riesgo de ser fatigante.

La amplitud de la argumentación tiene sus peligros cuando incita al uso de argumentos débiles, irrelevantes, inconvenientes o incompatibles.

Si se introduce un argumento débil, se indicará que no se lo introduce sino a título subsidiario. Al contrario, si el argumento parece débil, pero no lo es, podremos hacer de él el centro del debate. Para refutar la acusación de irre-

levancia, se mostrará la pertinencia insospechada de lo que uno plantea.

Si se trata de argumentos inconvenientes, tal como hacer su propio elogio, se subrayará que uno ha sido forzado a utilizarlo por la actitud del adversario[5]. A veces el orador se contentará con hacer alusión a él sin desarrollarlo. Varias figuras de retórica, tales como la *preterición* o la *reticencia*, se refieren a esta técnica en la que uno se contenta con evocar un argumento, dejando su desarrollo a la imaginación de los auditores.

A veces es ventajoso renunciar a un argumento: esta concesión que se hace al adversario es una prueba de buena voluntad, de la superabundancia de argumentos de los que se dispone, pero que no se utilizan porque la causa que se defiende parece sólida. Otra concesión es la de seguir al adversario sobre su terreno, retomando punto por punto todos los elementos de su discurso. Por otra parte, a veces sucede que uno le conceda al adversario para enriquecerlo un poco más; lo que no deja de producir un efecto cómico:

> Domitia se quejaba de que Junius Bassus, para reprocharle su avaricia, había dicho que ella tenía por costumbre vender sus zapatos viejos. En absoluto –respondió él– jamás dije eso; yo dije que tú tenías la costumbre de comprarlos usados[6].

Quien teme utilizar argumentos incompatibles, puede efectivamente renunciar a algunos de ellos, pero puede también atribuirlos a personajes diferentes. Kierkegaard hacía aparecer, bajo pseudónimos variados, obras en las que defendía tesis opuestas.

---

5. Demóstenes, *Harangues et plaidoyers politiques*, t. IV, "Sur la couronne", §3.

6. Quintiliano, *Institution oratoire*, vol. 2, L.VI, cap. XII, §74. Citado en *T. A.*, pág. 648.

Los problemas de la amplitud y de los peligros que plantea deben examinarse en función de cada situación argumentativa. Serán considerados de manera diferente según que uno sea el único que defiende una tesis o que sean varios los que deben repartirse la tarea; según que uno refute la tesis del adversario o que uno busque ganarlo para su propia causa.

CAPÍTULO XIII

El orden de los argumentos en el discurso

Bajo los nombres de *dispositio*, en la Antigüedad, y de *método*, en el Renacimiento, la Retórica y la Dialéctica trataron de la organización de los temas estudiados, del orden de los argumentos en el discurso. Se distinguieron, para este propósito, diversas partes del discurso: el *exordio*, la *narración*, la *prueba*, la *recapitulación* y la *perorata*, como si todos los discursos tuvieran la misma estructura, cualquiera fuese su objeto, el auditorio y el tiempo de que se dispone. Aristóteles había notado ya que las divisiones tradicionales no valen para tal o cual género oratorio. Para él no hay sino dos partes del discurso que son indispensables: el enunciado de la tesis de la que uno se propone hacer la defensa y los medios de probarla[1]. Pero en estos casos el orden se limitará esencialmente a aquel en el cual se dispondrán los argumentos.

Observemos en seguida que en una demostración puramente formal, el orden carece de importancia; se trata, en efecto, gracias a una inferencia correcta, de transferir a los teoremas el valor de verdad atribuido por hipótesis a los axiomas. Al contrario, cuando se trata de argumentar para obtener la adhesión del auditorio, el orden importa. En efecto, el orden de presentación de los argumentos modifica las condiciones de aceptación de éstos.

El exordio, aunque en principio su objeto sea extraño a

1. Para todo esto véase Aristóteles, *Retórica*, L. III, 1414a 30 - 1414b 19.

la tesis en discusión, es la parte del discurso que ha sido estudiada por casi todos los maestros de retórica. Para Aristóteles algunos exordios se parecen a preludios musicales, pero su papel en la mayor parte de los casos es funcional: su fin es suscitar la benevolencia y el interés del auditorio, disponerlo bien con relación al orador. Cuando el orador es muy conocido por su auditorio, cuando el tiempo es corto, se puede prescindir de él: el hecho de omitirlo tiene que ver –sobre todo– con la amplitud y no con el orden del discurso. Por otra parte, con mucha frecuencia en nuestros días, el fin del exordio se consigue por una presentación del orador confiada al presidente de la sesión. El exordio puede tratar del orador, del auditorio, del tema –su interés, su importancia– o del adversario. Aristóteles observa a este respecto que el exordio que se refiere al orador o a su adversario trata de descartar un prejuicio desfavorable al orador, o crear un prejuicio desfavorable para su adversario[2]. Pero se observa muy útilmente que cuando se trata de descartar un prejuicio desfavorable para el orador, es indispensable comenzar por allí su discurso, pues no se escucha de buena gana a alguien a quien se considera hostil o despreciable. Cuando se trata de vencer al adversario es preciso colocar sus argumentos al fin del discurso, de manera que los jueces se acuerden claramente de la perorata. Se ve que para Aristóteles el lugar de un desarrollo y de un argumento es funcional: éste depende del fin buscado y del medio más eficaz para llegar a él.

Es así como la narración, la exposición de los hechos, es indispensable en un proceso, pero a menudo se puede dispensar de ella en un discurso deliberativo, cuando los hechos pasados son ampliamente conocidos y el porvenir no puede ser descrito. En cuanto al discurso epidíctico, que

2. *Ibid.*, L. IV, 1415a 25-34.

tiene que ver con el elogio y con la crítica, la narración de los hechos será indispensable o superflua, según que los hechos sean conocidos o no por el público. El acusador en un proceso se esforzará por dar a los hechos una presencia tal que no los pierdan de vista aquellos que tendrán que juzgarlos; el defensor no insistirá más sobre los hechos, a menos que sea para oponerlos a la narración de su adversario, pero insistirá sobre lo que los justifica o los excusa.

En cuanto a la argumentación misma, ¿debe seguir o preceder la tesis que se propone desarrollar? Cicerón aconsejó proceder de manera diferente según que la argumentación tienda a convencer o a conmover. En el primer caso no hay ningún inconveniente en enunciar primero la tesis que se debe probar; en el segundo, existe interés en preparar al auditorio mediante una argumentación previa y enunciar la tesis al final[3].

¿En qué orden hay que presentar los argumentos? Se han preconizado tres órdenes basados sobre la fuerza de los argumentos: el orden de fuerza creciente, el orden de fuerza decreciente y el orden nestoriano donde se comienza y se termina por los argumentos más fuertes, dejando los otros en el medio.

El inconveniente del orden creciente es que, comenzar por los argumentos más débiles, indispone al auditorio, deslustra la imagen del orador y es nocivo para su prestigio y para la atención que se le concede. El orden decreciente, que termina el discurso por los argumentos más débiles, deja en los auditores una mala impresión, a menudo la única de la que se acuerdan. Es por esto por lo que la mayor parte de los retóricos de la antigüedad preconizaban el orden nestoriano.

El inconveniente de este punto de vista es que eleva la

3. Cicerón, *Divisions de l'art oratoire (Partitiones oratoriae)*, Collection des Universités de France, H. Bornecque, París, 1924, §46.

fuerza de los argumentos como de una magnitud inmutable; pero éste no es el caso: la fuerza de los argumentos depende de la manera como se reciben. Así, si la argumentación del adversario impresionó al auditorio, es interesante refutarla para comenzar y abrir el camino, por así decir, antes de presentar sus propios argumentos. Al contrario, cuando se habla de primero, la refutación de los argumentos eventuales del adversario, no debe preceder jamás a la prueba de la tesis que se defiende. Muy a menudo habrá –por otra parte– interés en no evocarlos, para no dar a los argumentos del adversario un peso y una presencia que su evocación anticipada sólo puede reforzar la mayoría de las veces.

En efecto, no es necesario perder de vista que el auditorio, en la medida en que el discurso es eficaz, cambia con el desarrollo de éste. Algunos argumentos tendrán un peso diferente según que se conozcan o ignoren ciertos hechos o ciertas interpretaciones de éstos. En la medida en que el fin del discurso es persuadir al auditorio, el orden de los argumentos se adaptará a este fin: cada argumento debe venir en el momento en que ejercerá más efecto; pero como lo que persuade a un auditorio no convence a otro, este esfuerzo de adaptación siempre debe proseguir.

¿Existe un orden invariable, independiente del auditorio? A tal investigación es a la que se han entregado, por una parte, aquellos que preconizan un orden natural o racional, y por otra parte, aquellos que no ven en el discurso sino una obra de arte. En los dos casos se busca un orden objetivo, determinado por consideraciones científicas o estéticas.

Una manera de ignorar la importancia del auditorio es la de no preocuparse sino de un solo tipo de auditorio, cuya adhesión es garantía de verdad. Es así como para Platón la retórica filosófica es aquella que convencerá a los mismos dioses (*Fedro* 273e), una retórica fundada sobre la

verdad. Lo mismo sucede en el caso del *Discurso del método* de Descartes.

Descartes continúa, radicalizándolos, los esfuerzos de Agrícola y de Ramus, que se preguntan si no existe un orden único que se impone, el de la naturaleza de las cosas, al cual el discurso racional debería conformarse. Al método de prudencia que es relativo a la opinión, se opondría el método de la doctrina o de la naturaleza, "donde debe preceder lo que es más evidente de manera natural"[4].

En lugar de oponer lo que es más evidente a lo que es menos, Descartes, tomando por modelo el "método de los geómetras", se opone a la retórica y a la dialéctica tradicional que se contenta con lo verosímil. Buscando la certidumbre más allá de las opiniones, escribirá en la primera parte del *Discurso*:

> Considerando cuántas opiniones diversas puede haber en lo que se refiere a una misma materia, que sean sostenidas por doctos, sin que pueda haber más de una sola que sea verdadera, reputaba casi como falso todo aquello que no era sino verosímil[5].

De allí la primera regla de su método: "no aceptar jamás ninguna cosa por verdadera que no la conociese evidentemente ser tal". De allí, también, la segunda regla: "dividir cada una de las dificultades que examinaba en tantas parcelas como se pudiese y que fuese necesario para mejor resolverlas". La tercera regla, trata expresamente de nuestro objeto, a saber: "Conducir con orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples, los más fáciles de conocer, para subir poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y suponiendo aun

4. Cf. P. Ramus, *Dialecticae libri duo*, Paris, 1560, L. II, pág. 208.
5. *Discours de la méthode*, *op. cit.*, pág. 130.

orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros". Agregará en la última regla "hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviese seguro de no haber omitido nada"[6].

Nada habría que objetar a estas reglas si Descartes hubiese querido limitar su aplicación al discurso matemático, pero él dará un paso más aventurado que lo conduce a una filosofía discutible, cuando trata de mezclar una imaginación propiamente filosófica con sus análisis matemáticos, transformando las reglas inspiradas a partir los geómetras en reglas universalmente válidas. He aquí el pasaje en que nos manifiesta su esperanza de fundar una filosofía verdaderamente racional:

> Estas largas cadenas de razones muy simples y fáciles de las que los geómetras tienen costumbre de servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me dieron ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres, se siguen de la misma manera y que, a condición únicamente de que nos abstengamos de recibir ninguna por verdadera que no lo sea y que guardemos también el orden que es preciso para deducir unas de otras, no puede haber cosas tan alejadas a las cuales por fin se llegue, ni escondidas que no se descubran[7].

Para Descartes, el fin de la filosofía es el descubrimiento de la verdad en todas las cosas, y su fundamento es la evidencia de que "las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas"[8]. Su método daría nacimiento a una filosofía completamente nueva, verdadera ciencia donde se procedería de evidencia en evidencia.

---

6. *Ibid.*, pág. 138.
7. *Ibid.*, pág. 138.
8. *Ibid.*, pág. 148.

Pero tanto tiempo como uno no haya llegado, gracias a cierto método, a conocer la verdad en todas las cosas y a fin de que –escribe él– "no permaneciese irresoluto en mis acciones, mientras que la razón me obliga a serlo en mis juicios[9], ya que las acciones de la vida no sufren ningún retraso"[10], va a presentarnos una moral provisional "que no consiste sino en tres o cuatro máximas"[11]. Estas máximas se refieren más a lo razonable que a lo racional, caracterizado por la evidencia, y son tan poco distintas que duda entre el hecho de que ellas sean tres o cuatro, pues si las tres primeras se refieren a la moderación, a la perseverancia y al dominio de sí –más que del mundo–, son de aplicación universal; la cuarta –la de emplear toda su vida en cultivar su razón y en avanzar en el conocimiento de la verdad– no puede tener el mismo alcance, porque no puede recomendar a cada hombre llevar una vida de sabio y de filósofo.

Mientras que los retóricos, hablando del orden natural, exterior al discurso, pensaban en el orden cronológico que conviene para la narración, en el orden que se apoya en la costumbre, en las tradiciones y que es preciso observar para no fracasar, la adopción de un orden único inspirado por los geómetras y que va siempre de lo simple a lo complejo, deja de hacer del problema del método un problema retórico, de adaptación al auditorio, para convertirse en un problema científico, conforme a la naturaleza de las cosas.

Desde esta perspectiva, la retórica, conforme a las opiniones de Ramus, no tiene por fin convencer sino agradar; a lo sumo, hacer admitir más fácilmente, gracias a la magia del verbo y de la presentación, verdades conocidas independientemente del arte de persuadir. De allí el desarrollo de una tendencia, de la que se encuentran ya las premisas

9. *Ibid.*, pág. 140.
10. *Ibid.*, pág. 142.
11. *Ibid.*, pág. 141.

en la concepción platónica de la retórica, donde el discurso se concibe esencialmente como una obra de arte, "como un ser animado que tiene cuerpo, cabeza y pies"[12]. En este caso, igualmente, aun si el orden del discurso no se funda sobre una ontología sino sobre una estética, pues se trata de satisfacer exigencias de creación de una obra estética, nos alejamos del orden propiamente retórico, que es el orden mejor adaptado a un auditorio dado, cualquiera que él sea.

Al reducir los problemas de orden a una metodología científica o a una metodología estética, separamos la cuestión de fondo de las cuestiones de forma y se elimina la problemática propia de la retórica, la de la adaptación del discurso al auditorio. Al separar las cuestiones sobre la verdad de las que se refieren a la adhesión, no se ve en la retórica sino una simple técnica de comunicación, lo que conduce gradualmente a su degeneración y a la transformación subsecuente de la retórica antigua –técnica de persuasión–, en una retórica de las figuras, puramente ornamental, y a lo mejor, puramente literaria.

12. Platón, *Fedro*, 264c.

CAPÍTULO XIV

El imperio retórico

Son las relaciones entre la filosofía y la retórica las que han sido esenciales en el destino de esta última. Mientras que la retórica trata de hacer prevalecer ciertas opiniones sobre otras opiniones concurrentes, la filosofía, que primitivamente incluía las ciencias particulares, está en busca de verdades impersonales. Parménides, al oponer en su célebre poema la vía de la verdad, garantizada por la divinidad, a la vía de la opinión que es la de los hombres, inauguraba la competencia entre filósofos y maestros de retórica. La respuesta de Gorgias no se hizo esperar; a través de una triple argumentación muestra que el ser no es; que si es, sería incognoscible y que si uno lo conociera, sería incomunicable; de allí la importancia de la retórica, de la técnica psicológica que obra sobre la voluntad del auditorio para obtener su adhesión. De la misma manera, mostrando que sobre todo objeto existen dos discursos opuestos, los *dissoi logoi*, Protágoras niega la existencia de una verdad única. Al ser todo tema objeto de controversia, pues siempre se puede defender el pro y el contra, es preciso otorgar la preeminencia al retórico, maestro de la opinión.

Platón –al contrario–, en la medida en que cree en la existencia, en todo asunto, de una verdad que el filósofo debe buscar sobre todo, reconocerá un papel purgatorio a la dialéctica, que es una técnica utilizada por Sócrates para refutar las opiniones del adversario, en la medida en que se pueda poner en evidencia su contradicción. Tan pronto como se contradicen, las opiniones no se pueden admitir

simultáneamente, y una de ellas –por lo menos– debe ser abandonada en nombre de la verdad. Es así como Sócrates prepara el camino a la intuición de la verdad. Cuando la percibe, el filósofo podrá servirse de la técnica retórica para comunicarla y hacerla admitir a su auditorio. La retórica digna del filósofo es la que podrá persuadir a los dioses mismos, pues ella busca la adhesión a tesis verdaderas y no a simples opiniones[1]. Una retórica que, olvidando la verdad, se contente con la adhesión del auditorio, manteniéndolo gracias a los efectos del lenguaje, bajo el encanto de la palabra, recurriendo a la adulación, es una técnica de la apariencia. Ella se asemeja a estos hombres que en lugar de mantener sus cuerpos por medio de la gimnasia y cuidarlos con la medicina, los adulan mediante una cocina agradable, sin preocuparse de las consecuencias nefastas que resultarán de su gula[2]. La retórica que trata de agradar, que no se preocupa sino de apariencias, que maquilla la realidad por medio de los "colores", es la técnica demagógica por excelencia, que deben combatir todos aquellos a quienes preocupa el triunfo de la verdad. El retórico, como el sofista, es el maestro de la opinión, por consiguiente, de la apariencia; mientras que lo que importa al filósofo y al sabio es el conocimiento de la verdad y de la práctica del bien, conforme a esta verdad. Si la dialéctica es útil al filósofo y le permite remover las opiniones erróneas, la percepción de la verdad se hará gracias a intuiciones; la retórica servirá para comunicarlas y hacerlas admitir. En este sentido ella está claramente subordinada a la filosofía.

Las concepciones de Aristóteles serán más matizadas. Al separar netamente las disciplinas prácticas de las ciencias teóricas, Aristóteles insiste sobre el hecho de que no son los mismos métodos, ni los mismos medios de prueba

1. Platón, *Fedro*, 273.
2. Platón, *Gorgias*, 518.

los que hay que utilizar en todos los dominios. Hemos señalado el pasaje de la *Ética a Nicómaco*, según el cual lo que conviene en una demostración matemática sería ridículo en un discurso y viceversa[3].

Si la intuición es la que garantiza la verdad de los principios en las ciencias, es el recurso a la deliberación y a la discusión el que confiere una racionalidad a las actividades prácticas, aquellas en que hay que decidir y escoger después de una reflexión entre los posibles y los contingentes. Gracias a los razonamientos dialécticos y a la retórica se podrá influir en el juicio y orientarlo hacia tomas de posición razonables. Para Aristóteles todo auditorio es un juez que debe en fin de cuentas pronunciarse sobre la superioridad de una u otra de las tesis controvertidas[4], cuando ninguna de ellas se impone de manera evidente. Precisamente porque el dominio de la acción es el de lo contingente, que no puede ser regido por verdades científicas, es por lo que el papel de los razonamientos dialécticos y de los discursos retóricos es inevitable para introducir alguna racionalidad en el ejercicio de la voluntad individual y colectiva.

Indicamos en el capítulo II cómo Ramus, atribuyendo a la dialéctica el estudio de toda clase de razonamientos, tanto analíticos como dialécticos, redujo la retórica a la elocución, a la búsqueda de formas de expresión que se salen del discurso ordinario, al estudio de los ornamentos, de las figuras de estilo.

Pero Descartes fue más lejos aún en su voluntad de eliminar toda retórica de su filosofía[5].

El proyecto cartesiano de una filosofía *more geometrico*, que fue realizado sólo por Spinoza, era el de construir un

---

3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. I, 1094b, 23-25.

4. Aristóteles, *Retórica*, II, 1391b, 7-21.

5. H. Goutier, "La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique" en *Retorica et Barocco*, a cura di Caitelli, Roma, 1955, págs. 85-97.

sistema que, procediendo de evidencia en evidencia, no dejaría lugar a ninguna opinión controvertida. Como Descartes lo describió al comienzo de su *Primera Meditación*: "La razón me persuade ya que no debo menos cuidadosamente impedirme en dar crédito a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables, que aquellas que nos parecen manifiestamente falsas; el menor motivo de duda que yo encuentre en ellas, bastará para hacer que las rechace"[6].

La ambición de elaborar una filosofía cuyas tesis sean todas o evidentes o demostradas de manera constrictiva, tiene como consecuencia la de eliminar de ella toda forma argumentativa, la de rechazar la retórica como instrumento de la filosofía.

¿Cuáles son los presupuestos de tal filosofía?

Primero, la idea de que Dios no solamente es la fuente, sino también el garante de todo saber, pues "sin el conocimiento de estas dos verdades [que hay un Dios y que él no me puede engañar], no veo que pueda estar jamás seguro de alguna cosa"[7]. En efecto, su método consiste en descubrir "un camino que nos conduzca de esta contemplación del verdadero Dios, en el cual están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, al conocimiento de las otras cosas del universo"[8].

La ciencia está totalmente acabada: no hay nada más que descubrir.

Es preciso desconfiar de toda iniciativa humana, que no puede conducir sino al error, pues ella tiene que ver con la imaginación y con los prejuicios. El papel creador del hombre en la obra científica se olvida por completo.

Siendo las ideas divinas completamente racionales, no pueden ser sino de naturaleza matemática. Sólo ellas se caracterizan por la evidencia, obligando a todo ser de razón a

6. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Pléiade, pág. 268.
7. Descartes, "Mĕditation Troisiĕme", *ibid.*, pág. 286.
8. Descartes, "Mĕditation Quatriĕme", *ibid.*, pág. 301.

someterse a ellas. Generalizando, gracias a su imaginación filosófica, los resultados del análisis del razonamiento matemático, exigiendo, contra la opinión de Aristóteles, que las mismas exigencias de rigor que han tenido éxito en matemática se apliquen en todos los dominios, Descartes es llevado a la duda metódica en lo que se refiere a sus opiniones: "Para todas las opiniones que había recibido hasta entonces en mi credulidad, no podía más que emprender una buena vez quitarlas para reemplazarlas después por otras mejores, o bien las mismas cuando las hubiera ajustado al nivel de la razón"[9].

Observemos que varios años antes, Lord Bacon, teórico de las ciencias empíricas, igualmente había predicado a los sabios la humildad cristiana, pidiéndoles leer atentamente el gran libro de la Naturaleza mediante el cual Dios se revelaba a los hombres. El método inductivo debía cuidar que el hombre no formule ninguna tesis que no haya encontrado en el libro de la Naturaleza, como si las experiencias hubiesen sido escritas claramente en un lenguaje divino.

Después de haber observado el trasfondo teológico de la concepción de la ciencia, tanto en Bacon como en Descartes, después de haber subrayado el aspecto paradójico y difícilmente admisible de la imaginación cartesiana[10] que quisiera que todas nuestras opiniones estén sometidas al mismo criterio de la evidencia de las tesis matemáticas, queda por anotar que aun Descartes debe fiarse de las opiniones, aunque sólo sean las opiniones de su moral provisional.

En efecto, antes de reconstruir una ciencia racional no puede prescindir de una moral provisional, de algunas

9. Descartes, *Discours de la méthode*, *ibid.*, pág. 141.
10. Corresponde a cita 9 del capítulo XIII, pág.199.

máximas de las que la primera era: "Obedecer a las leyes y a las costumbres de mi país, reteniendo constantemente la religión en la cual Dios me dio la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todas las cosas, según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen recibidas comúnmente en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales tendría que vivir"[11].

Sabemos que durante toda su vida Descartes debió contentarse con esta moral provisional: Su preocupación por la evidencia generalizada no tuvo por efecto reemplazar la moral tradicional, expresión de la opinión común de su medio, por una moral racional y universalmente válida, sino la de incitar a respetar escrupulosamente las reglas y las opiniones dominantes, rehusando modificarlas por toda razón no evidente. Paradójicamente el racionalismo matemático que iba a la par con el rechazo de toda opinión, y por consiguiente de todo intercambio de opiniones, de todo recurso a la dialéctica y a la retórica, llega en la práctica al inmovilismo y al conformismo en derecho, en moral, en política y en religión.

La enseñanza de las ciencias se inspira hasta hoy en la aproximación cartesiana. En los dominios que escapan a la controversia no es usual referirse a las opiniones de tal o cual sabio; las tesis enseñadas se consideran verdaderas o admitidas por hipótesis, pero apenas si se siente la necesidad de justificarlas.

Es así como los axiomas de las ciencias matemáticas, considerados primero como evidencias, se presentaron después como convenciones de lenguaje, sin que la manera de exponer un sistema formal se resienta de este cambio de perspectiva, sin embargo, fundamental. En efecto, si no se trata de evidencias sino de hipótesis o de convenciones:

11. Descartes, *Discours de la méthode*, pág. 141.

¿por qué escoger tal hipótesis o tal convención más bien que tal otra? Estas cuestiones son consideradas por la mayor parte de los matemáticos como extrañas a su disciplina.

Cuando la lógica se presentó bajo la forma de varios sistemas formalizados, gracias a la influencia de los matemáticos, los lógicos que tenían preocupaciones filosóficas se preguntaron si era preciso admitir la existencia de varias lógicas diferentes o si existía una sola lógica natural, previa a todos estos sistemas formalizados. ¿Y si hay una lógica natural, cómo desgajarla? ¿Sería fácil sacarla de la estructura misma del lenguaje natural?[12], ¿estaría justificada por las necesidades de una discusión metódica?[13] Desde que se plantea el problema de la escogencia de una lógica y de su justificación, la ciencia impersonal nos remite a sus fundamentos filosóficos y propiamente humanos.

También las ciencias naturales pudieron prescindir durante siglos de toda referencia a un lenguaje humano, situado en un contexto histórico y cultural, en su referencia a Dios, a sus ideas y a la manera como Él las revelaba a los hombres. La creencia en la existencia de verdades eternas contenidas en el espíritu divino y garantizadas por Él, justificaba la eliminación de todo elemento personal del pensamiento científico y sólo el error era atribuible a la intervención humana.

Suprimamos esta garantía que Dios da a la evidencia y de golpe todo pensamiento se nos vuelve humano y falible, y no está al abrigo de controversia. La idea de que toda teoría científica no es más que hipótesis humana que supera necesariamente –para ser fecunda– los datos de la expe-

12. Cf. G. Frey, "Die Logic als Empirische Wissenschaft" en *La Théorie de l'argumentation*, Lovain, Nauwlaerts, 1963, págs. 240-262.

13. Cf. P. Lorenzen, *Methodisches Denken, ibid.*, págs. 219-232. Del mismo autor *Einführung in die operative Logik*, 1955 y *Formale Logik*, 1967.

riencia, y que no es ni evidente ni infalible, es una concepción moderna que Karl Popper defendió con talento[14]. Pero a falta de una evidencia que se impone a todos, la hipótesis para hacerse admitir, debe estar respaldada mediante buenas razones, reconocidas como tales por otros hombres, miembros de la misma comunidad científica. El *status* del conocimiento deja de ser impersonal, pues todo pensamiento científico se vuelve un pensamiento humano, falible, situado y sujeto a controversia. Toda idea nueva deberá ser sostenida con instrumentos que tienen que ver con el método propio de la disciplina y apreciados en función de ésta.

Vemos que si el ideal cartesiano de un conocimiento evidente aplicable de manera universal no deja ningún lugar a la retórica y a la dialéctica, la importancia de ésta aumenta cada vez que un dominio escapa a la evidencia. Una crítica de la idea de evidencia[15], al mostrar que ésta se desvanece desde que se pretende superar la intuición subjetiva, desde que se quiere comunicar por medio de un lenguaje que jamás se impone, tiende a mostrar que la escogencia de un modo de expresión, si no es arbitrario –y pocas veces lo es– está influido por razones que provienen de la dialéctica y de la retórica. Toda actividad espiritual que se sitúa entre lo necesario y lo arbitrario, no es razonable sino en la medida en que está sustentada por argumentos y, eventualmente, ilustrada por controversias que normalmente no conducen a la unanimidad.

Sucede que al ponerse de acuerdo sobre una metodología se puede llegar, en ciertas épocas, en ciertas disciplinas, a una unanimidad que no se encuentra en otra parte, pero nada garantiza su mantenimiento indefinido. Aún la fór-

14. Karl R. Popper, *La lógica del descubrimiento científico*, Paidós.

15. Cf. Ch. Perelman, "Evidence et preuve" en *Justice et raison*, págs. 140-154 y "De l'évidence en métaphysique" en *Le champ de l'argumentation*, págs. 236-248.

mula newtoniana de la atracción universal que se creía indestructible, fue criticada severamente, cuando se dieron razones suficientes para enmendarla.

Contra Descartes que quería construir todo el saber sobre evidencias antisísmicas, es preciso mostrar lo que hay de excepcional en el acuerdo de los sabios debido a razones específicas.

En todos los demás dominios, trátese de religión o de filosofía, de moral o de derecho, el pluralismo es la regla. Estos dominios no derivan su racionalidad sino del aparato argumentativo, de las buenas razones que se pueden presentar en favor o en contra de cada tesis que se presente.

Desde Hegel es difícil negar que toda filosofía está situada y es controvertida; y esta afirmación debe aplicarse al mismo sistema hegeliano, si uno lo separa de su trasfondo teológico. Esto implica un cuestionamiento de la epistemología y de la metafísica clásicas. En lugar de buscar una primera verdad necesaria y evidente de la cual estaría suspendido todo nuestro saber, arreglemos nuestra filosofía en función de una visión, donde los hombres y las sociedades humanas en interacción, los únicos responsables de su cultura, de sus instituciones y de su porvenir, son los que se esfuerzan por elaborar sistemas racionales imperfectos, pero perfectibles.

El dominio por excelencia de la argumentación, de la dialéctica y de la retórica, es aquel en el que intervienen valores. Platón, en su diálogo sobre la piedad, había mostrado que el dominio privilegiado de la dialéctica es el que escapa al cálculo, al peso y a la medida, aquel en el que se trata de lo justo y de lo injusto, de lo bello y de lo feo, de lo bueno y de lo malo, y en general de lo preferible[16].

La concepción moderna de la filosofía que la distingue a ésta de las ciencias, hace del recurso a la argumentación, bajo todas sus formas, el método propio de la filosofía.

16. Platón, *Eutifrón*, 7.

En efecto, ésta no puede limitarse a lo que se percibe, pues ella debe separar lo importante de lo secundario, lo esencial de lo accidental, lo construido de lo dado y esto en función de una perspectiva, cuya permanencia y superioridad no se imponen a todos. De allí la obligación de sustentar la perspectiva escogida mediante una argumentación, gracias a analogías y metáforas de las que se mostrará la adecuación y la superioridad sobre perspectivas opuestas.

Es claro que las formas de razonamiento del filósofo no pueden limitarse a la deducción y a la inducción. En la medida en que los filósofos hacen un llamado a la razón y utilizan para convencer todo un arsenal de argumentos que deberían ser aceptados por todos, les es preciso ampliar su concepción de la razón de manera que se muestre la racionalidad de las técnicas argumentativas y de la retórica como teoría del discurso persuasivo.

Nos podría ayudar con esta empresa, inevitable en nuestra época, la experiencia secular de los juristas, que después de haber hecho depender las instituciones humanas de un derecho natural de inspiración divina, trátese de la Providencia de los estoicos, del Dios viviente de las religiones reveladas o del Dios racional de los filósofos, han llegado a elaborar la teoría de un derecho razonable, objeto del *consensus* de una comunidad organizada[17].

No sin razón los tratados de retórica de los antiguos eran esencialmente obras para uso de juristas. No hay que olvidar a este respecto que el derecho, contra lo que sucede en filosofía, por ejemplo, tiene por misión zanjar las controversias, y que desde ese momento éstas no pueden prolongarse indefinidamente. Es preciso que se llegue –en derecho– a una decisión que se beneficiará de la autoridad de la cosa juzgada[18].

---

17. Cf. Ch. Perelman, *Logique Juridique*, París, Dalloz, 1976, §§ 37, 40, 48, 97.

18. Cf. mis "cinq leçons sur la justice" en *Droit Morale et Phi-*

La argumentación filosófica como la argumentación jurídica, constituyen aplicaciones a dominios particulares de una teoría general de la argumentación que consideramos como una nueva retórica.

Al identificarla con la teoría general del discurso persuasivo que pretende ganar la adhesión tanto intelectual como emotiva de un auditorio cualquiera que sea, afirmamos que todo discurso que no pretende una validez impersonal tiene que ver con la retórica. Desde que una comunicación tiende a influir sobre una o varias personas, a orientar su pensamiento, a excitar o a calmar las emociones, a dirigir una acción, ella es del dominio de la retórica. Ella engloba como caso particular la dialéctica, táctica de la controversia.

Así concebida, cubre el campo inmenso del pensamiento no formalizado. Se puede hablar en este caso del imperio retórico[19]; es dentro de este espíritu que el profesor W. Jens de la Universidad de Tubinga la ha calificado de "antigua y nueva reina de las ciencias" (*alte und neue Königin der Wissenschaften*)[20].

La retórica como teoría de la comunicación persuasiva ha suscitado un interés creciente entre los sabios y los filósofos; mientras que hasta hace poco era despreciada en Europa y que, aun en Estados Unidos, donde los departamentos de comunicación (*speech-departments*) no gozaban de la estima de la comunidad universitaria, las cosas parecen haber cambiado hace veinte años. En todas partes se habla de la rehabilitación de la retórica[21] que Jacob

---

losophie, pág. 56 y "Ce que la Philosophie peut apprendre par l'étude du droit", *ibid.*, pág. 147.

19. Cf. G. Genette, "La Rhétorique Restreinte" en *Communications 16*, 1970, pág. 158.

20. W. Jens, *Von deutscher Rede*, München, Pieper, 1969, pág. 45.

21. Cf. V. Florescu, *Retorica si reabilitarea ei in filosofia contemporanea*, Bucaresti, Ed. Academici R.S. Roumania, 1969, trad. italiana: *La retorica nel suo sviluppo storico*, Il Mulino, Bologna, 1971; y Ch.

Burckhart, el bien conocido historiador, había calificado hace un tiempo de "monstruosa aberración" de la antigüedad grecorromana.

EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

Perelman, "The New Rhetoric, a Theory of Practical Reasoning" *Great Ideas Today*, 1970, Encyclopaedia Britannica Press, Chicago, págs. 272-312.

Bibliografía de las obras de Chaïm Perelman y de Chaïm Perelman y Olbrechts-Tyteca[1]

Rhétorique et Philosophie, Pour une théorie de l'argumentation en philosophie, en collaboration avec L. Olbrechts-Tyteca, Préf. de É. Bréhier, París, P.U.F., Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 1952, 161 págs.

Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique, en collaboration avec L. Olbrechts-Tyteca, París, P.U.F., Collection Logos, 2 vol., 1958, 734 págs. Hay traducción española: *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica.* Editorial Gredos, Madrid, 1989, Biblioteca Románica Hispánica. Manuales, (69).

Justice et Raison, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles, Bibliothèque de Philosophie, tome xxv, 1963, 256 págs., 2ª éd. 1970.

Philosophie Morale, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 fascicules, 1967, 218 págs. 5ª éd. 1976, 1 volume, 218 págs.

Logique et Morale, Presses Universitaires de Bruxelles, 1969.

Le Champ de l'argumentation, Presses Universitaires de

1. Sólo señalo las obras. El lector interesado en una bibliografía casi completa de sus artículos deberá consultar la *Revue Internationale de Philosophie*, 1979, N° 127-128. Allí aparecen también las traducciones de sus obras a otras lenguas hasta la fecha. Según la información limitada de que dispongo, su última obra fue *L'Empire Rhétorique*, de la cual conozco una traducción al italiano como *Il Dominio Retorico. Retorica e Argumentazione*, trad. M. Botto, D. Gibelli, Einaudi, Torino, 1981. (N. del T.)

Bruxelles, Travaux dc la Faculté de Philosophie et Letres, Tome XLIII, 1970, 402 págs.

Logique et Argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 3 ème édition, 1971, 150 págs.

Logique Juridique - Nouvelle Rhétorique, París, Dalloz, Collection "Méthodes du Droit", 1976, 193 págs. Hay traducción española: *Lógica jurídica y nueva retórica*, Madrid, Editorial Civitas, 1980.

L'Empire Rhétorique. Rhétorique et Argumentation, París, Libraire Philosophique J. Vrin, 1977.

The New Rhetoric and the Humanities, Reidel, Dordrecht, 1979.

Justice, Law and Argument, Reidel, Dordrecht, 1980.